# Homo Violentus

## *Aportes de la filosofía ante la violencia*

Héctor Sevilla Godínez
(Coordinador)









Homo Violentus

# Homo Violentus

## Aportes de la filosofía ante la violencia

**Héctor Sevilla Godínez**
(coordinador)



Primera edición: septiembre de 2017.

Homo violentus : aportes de la filosofía ante la violencia / Héctor Sevilla Godínez (coordinador) .—Ciudad de México : Colofón, 2017

225 pág. ; 17 x 23 cm

1. Violencia (Filosofía) I. Sevilla Godínez, Héctor, ed.

ISBN: 9786078513994

LC: B844 H65 DEWEY: 128.4 H65

Diseño de portada y diagramación: Demetrio Rangel Fernández


hectorsevilla@hotmail.com



Colofón S.A. de C.V., 2017
Franz Hals núm. 130, Alfonso XIII, 01460, Ciudad de México.

www.paraleer.com • Contacto: colofonedicionesacademicas@gmail.com

ISBN: 978-607-8513-99-4

Impreso en México / *Printed in Mexico*

# ÍNDICE

# PRESENTACIÓN

Referir un tópico de implicaciones tan variadas como lo es la violencia supone, al menos, comenzar con la problematización de lo que nos ocupa. Si bien existen denominaciones para el hombre refiriéndolo como un "ser racional" o un "ser social", es claro que en una categoría similar podría encontrarse la de "ser violento". No obstante, ese carácter de explosividad no es exclusivo del hombre, pues lo comparten otro tipo de animales. En tal sentido, es probable que la violencia sea un elemento arraigado en la naturaleza de los vivientes, al menos como propensión a la misma. Evidentemente, sólo el hombre puede simbolizar de un modo concreto, por ejemplo con el término de *violencia*, al conjunto de conductas particulares que podrían ser incluidas en dicha aseveración.

La violencia ha estado presente en cada etapa de la historia de la humanidad, centralmente, o al menos de manera más visible, expresada en los enfrentamientos directos. La conducta bélica derivada de la expansión territorial de unos pueblos contra otros, las contiendas propiciadas por las fricciones religiosas, los combates sostenidos por los ideales de independencia, las hostilidades arraigadas por las tradiciones culturales de unas comunidades frente a otras, las batallas tácitas en los cambios sociales, el enfrentamiento de distintos grupos representantes de ideologías incompatibles entre sí o la defensa implícita sostenida en el legítimo

desacuerdo hacia la humillación o el sometimiento, son aspectos continuos que han sido múltiplemente reiterados durante el tránsito de lo humano sobre este mundo.

Cada siglo posee su cuota de sangre y está manchado de vísceras y restos humanos en descomposición, cada latido del globo terráqueo ha sido silenciado por el sonido de las armas, el estallido de los gritos, el rugido de la venganza o el sonoro rugir de un cañón. Cada existencia ha pagado su derecho a mantenerse, cada individuo ha sido violento al menos una vez en su vida, sin importar si es capaz de aceptarlo. Esto último abre el debate sobre el estado latente de la violencia en la conducta humana. No hay forma de evadir el rasguño de la violencia, no existe un pasado que no la denuncie o un futuro en el que se asegure su inexistencia.

Es irrefutable nuestro continuo encuentro con la violencia; incluso en la más inhóspita existencia se agudiza la posibilidad de ser violentados o de estar expuestos a los hechos derivados de la violencia. De tal modo, no es una opción intentar esquivarla o negar la influencia de su presencia, como queriendo creer que, por ello, dejará de existir. Tal como en nuestras noches infantiles, cerrar los ojos no nos permite evadir la pesadilla. Si acaso algún osado intenta solucionar esta problemática atrayendo para sí algún texto religioso con la intención de elevarse por encima de la cruda y cruenta violencia, no logrará más que envolverse aún más en ella. Hasta en las narraciones de la Biblia o el Corán se encuentran actitudes de violencia, muchas veces fundando, a través de ella, lo que debe ser defendido.

Sin desearlo nos topamos con violencia de las fuerzas del Estado hacia los civiles, con asaltos de saldo sangriento, con agresiones interpersonales, con delincuencia organizada, con insultos y hostilidad doméstica, con acoso y hostigamiento laboral, con rabia y furor en las calles y con desarmonía social. Evidentemente, por más que muchos lo sigan soñando, no se trata de esperar por un mundo o una sociedad pacíficos y ordenados en todos los sentidos; existen casos, cada vez más numerosos, en los que la violencia es realmente feroz, desmedida, brutal y maléfica. De todo ello deriva la oportunidad y exigencia de indagar filosóficamente la violencia, repensarla y comprenderla.

En ese sentido, el antecedente central del presente proyecto colectivo ha sido la situación actual de violencia en México, la cual ha interpelado a los filósofos que nos hemos congregado para esta obra; compartimos la intención de concretar y compartir nuestros puntos de vista y los pensamientos que hemos forjado al respecto, así como ofrecer nuestra voz ante el desgarrador grito que el país sostiene desde hace años. Con tal finalidad se abordan las distintas implicaciones del concepto de violencia (como el odio, la agresión, la destrucción, el autoritarismo, el conflicto o la fricción), realizando diversas interpretaciones de acuerdo con distintas disciplinas filosóficas.

Ante la situación nacional que alude a la saturación, al hartazgo y a la desesperanza, los textos presentados pretenden aportar un bosquejo de lo que la filosofía puede ofrecer como ámbito de reflexión y de riguroso análisis temático; de tal modo, se pone en la mesa de debate el problema social de la violencia. Se trata, por tanto, de promover el ejercicio filosófico e interdisciplinario sobre el accionar violento del hombre y la clarificación de sus alcances en el mundo contemporáneo; a la vez, en algunos casos se presentan alternativas de abordaje, siempre de acuerdo con el tintero vivo del análisis filosófico en sus distintas modalidades.

Asimismo, la presente obra busca encauzar la atención académica a una de las problemáticas centrales de la cotidianidad de nuestro país, así como señalar algunas posibles vetas de discusión profesional e intelectual, sin que por esto se pierda apasionamiento y aplicabilidad. Nos corresponde, como académicos e investigadores comprometidos con su siglo, realizar un señalamiento certero sobre las aristas filosóficas que son detonadas por la violencia imperante.

El libro está integrado por ocho capítulos que contienen distintas apreciaciones de la violencia partiendo de distintas y muy particulares ópticas. Cada texto es independiente de los demás, a pesar de contener ciertos vínculos temáticos con el resto, así como entrecruces y discordancias que serán dignas de análisis por parte del lector.

En el primer capítulo, Mauricio Beuchot aborda la aplicación de la hermenéutica analógica al ámbito de la violencia en México. En su texto, el filósofo alude a la educación como uno de los caminos para

disminuir la violencia. Además, el eximio pensador coahuilense denuncia que la violencia se haya vuelto un *modus vivendi* para varios individuos y familias, dañando al sistema social y, concretamente, a la ciudadanía. Es en esta encrucijada donde trasciende la importancia de promover el pensamiento para enfrentar la irracionalidad, pero no un pensamiento cualquiera, sino uno que esté fundado en un ejercicio hermenéutico que tome como punto de partida la situación latinoamericana.

Enseguida, Francisco Castro encara el vínculo entre la violencia y la modernidad, enfatizando la situación de declive y sistematización. Apoyado en las investigaciones de Pinker, el texto de Castro refiere que la modernidad, contrariamente a lo que suponemos, contribuyó en forma notable al declive de la violencia, haciendo que vivamos hoy en la época más pacífica desde que existe nuestra especie. La percepción de la violencia es, en ese sentido, condicionada por la reiteración de la información que tenemos sobre ella, conforme al desarrollo tecnológico. No obstante, el experto en hermenéutica señala que existe un trasfondo incomprendido que propicia varias formas de violencia que aún no han sido evidenciadas. La encomienda es, por tanto, promover un análisis crítico de la situación que no permita reacciones producidas por la afectación subjetiva.

Por su parte, Ramón Kuri indaga sobre el modo en que puede amarse una patria que tiene un doble rostro. Su capítulo, titulado "Ventanas sobre la peste", denuncia que el mexicano libre no puede realizarse a sí mismo fuera de la patria. En sus atinadas líneas, el laureado escritor señala que la violencia en México está más emparentada con la debilidad institucional que con los narcotraficantes. En una situación como tal, está claro que existe una repercusión de terror que afecta la convivencia, tomando presa la libertad de pensamiento. En sus líneas, Kuri señala la similitud entre el extravío del ateniense antiguo y la ambivalencia programada del contemporáneo mexicano, poniendo en evidencia a la subcultura mediática de nuestra época. Así, de acuerdo con el especialista en filosofía medieval, debemos descubrir lo falso para acercarnos a la verdad.

El cuarto capítulo es enaltecido por Pablo Lazo, quien fundamenta sus postulados en el pensamiento de Benjamin y Nietzsche para distinguir entre la violencia extrema y la violencia necesaria. En su abordaje, Lazo cuestiona la acción violenta del Estado, sobre todo cuando intenta justificarse mediante una legitimación que busca sostenerse en un derecho instaurado en la autoridad. En tal entorno existe una violencia necesaria, justo la que permite la ideación de una cultura distinta que se encuentre fundada en una noble voluntad de poderío y que aspire a la superación de sí. Visto en ese tenor, el Estado interfiere negativamente mediante la paralización de la voluntad de poder, lo cual es el verdadero trasfondo de la violencia, oculto en su disfraz de democracia y humanismo. Para el traductor de Pippin y Bernstein no es suficiente con esperar a la "violencia divina", como propone Benjamin pues ésta se convierte en una violencia más extrema en cuanto que suspende la capacidad humana de entender o elegir las violencias que deben ser admitidas o combatidas.

A su vez, algunas de las correspondencias de la violencia con la metafísica y la ontología son señaladas por Mario Teodoro Ramírez en su elocuente colaboración. El estudioso y gran amigo de Luis Villoro plantea la "violencia de la metafísica", consistente en imponer a la mente una serie de categorías y nociones sobre la realidad. Así, la superación de esta violencia surge a partir de una ontología que asuma la realidad tal como es. En el capítulo se propone, con claridad y destreza, una modificación del estilo tradicional con el que opera la ontología, lo cual supone, para Ramírez, un posicionamiento filosóficamente realista. El pensamiento no violento se desprenderá, según esta postura, de un entendimiento anti-metafísico de las cosas. Visto así, se afirma la supremacía de la realidad, la contingencia y la libertad, por encima de la Totalidad, la Sustancialidad y la Necesidad.

El sexto capítulo, escrito por la pluma de Virgilio Ruiz, está focalizado en delinear una explicación de la violencia desde la óptica de la filosofía moral. La premisa central de la que Ruiz parte es que, por naturaleza, el hombre desea y busca el bien, el cual podría ser manifestado mediante la paz. Así, en la óptica del especialista en ética y derecho, la

naturaleza y la violencia son términos que se contradicen entre sí. De tal modo, el autor propone reconocer las diferencias entre las personas no como algo que las separa sino como lo que las identifica y permite su encuentro. Asimismo, el texto denuncia la violencia ecológica y la destrucción social que realiza el hombre contemporáneo en su entorno. Igualmente, Ruiz señala la incidencia del Estado en los medios de comunicación y esboza el monopolio de la venganza que ha sido ejercido por el sistema judicial.

En su texto "Sangre, vacío y esperanza", Héctor Sevilla refiere tres estadios por los que transita el individuo ante la violencia social, siempre y cuando el proceso sea asumido sin obstaculizaciones. De acuerdo con el autor, la violencia debe recibir un abordaje filosófico, de tal modo que sean desveladas sus causas y logren comprenderse sus finalidades encubiertas. Tras la conciencia de la violencia, simbolizada en la sangre del pueblo, deviene el reconocimiento del mal estado del Estado y su cualidad de constituirse como un pesebre que, a partir de su vacío, permite el desarrollo de la violencia. Tras constatar que la violencia tiene un motivo particular en cada caso, Sevilla concluye que no se la puede referir como elemento sustancial de la naturaleza; no obstante, la asume como derivación latente de la condición de vulnerabilidad social del hombre y de la mujer. El texto termina con una serie de recomendaciones prácticas que permiten esbozar un camino alternativo de confrontación ante la violencia reinante.

Finalmente, la presente edificación colectiva es culminada por Alfonso Villa, quien alude la violencia desde una perspectiva centrada en la acción y la responsabilidad. Precisamente, el origen de la violencia se encuentra, según el boyante filósofo, en el hecho axiomático de que no podemos no actuar. En la valoración de Villa, la metafísica permite el camino de la filosofía hacia lo diáfano, aquello que está implícito, sin verse, en las cosas observables. El autor convoca a un valiente retorno a lo originario, a lo más esencialmente humano, incluso a la contradicción y al reconocimiento de la contingencia. Anuncia, además, que en estos tiempos vestimos con apariencia de libertad nuestras precarias esclavitudes. De tal modo, el experto en fenomenología nos invita a no

reducir el estudio de la violencia a sus cuestiones jurídicas, ni siquiera éticas, sino hasta la médula metafísica, justo en el núcleo en el que surge la aceptación de lo que está en nuestras manos o de aquello que se ha ido para siempre de ellas.

Es deseable que el presente esfuerzo sirva como un testimonio filosófico de nuestro tiempo, como una denuncia de inconformidad ante el contexto imperante y como un sostenido manifiesto de nuestra esperanza.

*Héctor Sevilla Godínez*

# LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA Y SU APLICACIÓN A NUESTRO ÁMBITO: EL TEMA DE LA VIOLENCIA EN MÉXICO

Mauricio Beuchot

## Introducción

En este capítulo intentaré explicar la hermenéutica analógica y aplicarla a distintos ámbitos concretos, especialmente al de la violencia. Comenzaré exponiendo qué es este instrumento conceptual. Luego describiré cómo se ha recibido en América Latina, en el seno de la hermenéutica como tal. Después la aplicaré al problema de la violencia, que es uno de los más acuciantes en nuestra América, concretamente en México. En seguida la llevaré a la educación, que es uno de los remedios (no el menor) para acabar con ese mal tan grande que es la violencia misma. Y terminaré con algunas reflexiones conclusivas.

La hermenéutica ha encontrado, en la actualidad, aplicación en diversos ámbitos; pero se encuentra atenazada por dos extremos, que son el de la hermenéutica unívoca, cerrada y obtusa, pretendidamente exacta y exhaustiva, y el de la hermenéutica equívoca, exacerbada y difusa, distendida en la vaguedad y la insuficiencia. Por eso se propone aquí una hermenéutica analógica, intermedia entre esas dos y mediadora, capaz de darles equilibrio.

## Rasgos fundamentales de la hermenéutica y de la hermenéutica analógica

Para describir la hermenéutica podemos hacer el ejercicio de conectarla con la educación. La hermenéutica es la disciplina de la interpretación de textos.[1] Interpretar es comprender y la noción de texto es muy amplia, pues abarca tanto el texto escrito como el hablado (el diálogo o la conversación) y la acción significativa. De esta manera, la interacción educativa, por ejemplo, puede ser vista como un texto: las distintas relaciones que se dan en el aula, entre el maestro y los alumnos, es un texto. Además, es un texto muy rico, pues abarca el diálogo, la escritura y, sobre todo, la acción significativa. En el aula se da la presencia de todos los aspectos del hombre, racionales y emocionales, conscientes e inconscientes. Y para todo eso se necesita la interpretación.

La hermenéutica tiene una ya larga historia, pero durante muchos siglos, al menos en la época antigua y la medieval, fue vista como una técnica exegética, como una teoría de la interpretación. En la modernidad decrece, pero se conserva en algunos ámbitos. Con el romanticismo, por obra de D. Schleiermacher, la hermenéutica se convierte en toda una visión filosófica, una filosofía marcada por la actividad interpretativa. En seguimiento de este autor, W. Dilthey adopta la hermenéutica (y no la ontología) como el fundamento de las ciencias del espíritu, es decir, las humanidades, contrapuestas a las ciencias de la naturaleza. De Dilthey retoma Heidegger la hermenéutica, y la combina con la fenomenología de su maestro Husserl, en esa gran obra de 1927, *El ser y el tiempo*. De hecho, ahí señala la actividad de comprensión o de interpretación como un modo de existir (un existenciario) del ser humano. Gadamer, discípulo de Heidegger, continúa cultivando la hermenéutica, de manera muy especializada, y la universaliza, diciendo que para todo lo que hace el hombre se necesita la interpretación. Ricoeur aplica la hermenéutica a varios campos, señaladamente al tema del símbolo, por ejemplo en la

[1] M. Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México: fce, 2011 (reimpr.), pp. 32 y ss.

mitología y en el psicoanálisis (los sueños). Otros pensadores han extendido la hermenéutica, como G. Vattimo y J. Grondin.[2] También han tenido relación con la hermenéutica la crítica de las instituciones que hace M. Foucault y algunos aspectos de la teoría de la argumentación.

Ya se ha aplicado a la educación, con buenos resultados, la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer, la de Paul Ricoeur y la de Jürgen Habermas. Pero el problema importante es que en la actualidad la hermenéutica se ve distendida dolorosamente entre dos tendencias opuestas, cada una de ellas exagerada. Una, la de los positivismos y cientificismos, podemos denominarla "hermenéutica unívoca", ya que el ideal de la univocidad es el de una significación rigurosa, exacta y límpida. Otra, la de muchos posmodernos, podemos llamarla "hermenéutica equívoca", ya que la equivocidad es confusión e inexactitud. Por eso ha hecho falta una hermenéutica intermedia y mediadora, que será una hermenéutica analógica, la cual no pretende la univocidad pero tampoco se derrumba en la equivocidad.

Aplicando estas corrientes al campo de la educación, podemos decir que la hermenéutica unívoca pretende el predominio de la sola información, con un régimen memorista y autoritario. La hermenéutica equívoca se va hacia una educación demasiado libre, casi dejada al antojo de los que participan en ella. En cambio, una hermenéutica analógica evita la sola información y busca la formación, pero sin caer en el anarquismo de muchas propuestas posmodernas.[3]

Tales son las hermenéuticas que hay en la actualidad. Eso les confiere una gran variedad, pues el panorama de esas corrientes principales nos abre un abanico de posibilidades interpretativas, pero nos evita la dispersión, ese procedimiento disolutivo que amenaza a muchas de las actividades interpretativas en la actualidad, pues nos descubre la necesidad de centrarnos en una perspectiva intermedia, equilibrada y proporcional, como lo es la de la analogía.

[2] J. Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?*, Barcelona: Herder, 2008, pp. 27 y ss.

[3] M. Beuchot, *Historia de la filosofía en la posmodernidad*, México: Ed. Torres, 2009 (2a. ed.), pp. 72 y ss.

La educación tiene que ver con la cultura, ya que no es otra cosa sino inculturación. Educar es introducir al individuo a la cultura, o introducir la cultura al individuo. Por eso es importante poseer de manera muy clara el ideal de cultura y la imagen de hombre que se va a plasmar en la acción educativa.

De ahí que la hermenéutica, que tiene que ver con la cultura y, sobre todo, en forma de hermenéutica analógica, será útil tanto para filósofos como para pedagogos, pues ayuda a discutir las teorías interpretativas, pero en su aplicación concreta al ámbito de la educación, que es una actividad tan importante en todas las culturas.

En esto resulta buen auxiliar la hermenéutica y, como se ha dicho, una hermenéutica analógica. Tanto la una como la otra forman ya parte del depósito cultural filosófico de México y de América Latina. La hermenéutica ha llegado a ser el lenguaje común de la posmodernidad, se ha colocado como el instrumento conceptual de la filosofía de nuestro tiempo. Sin embargo, la hermenéutica ha sufrido la distensión de dos fuerzas que la jalonan y la lastiman: son los extremos de la hermenéutica unívoca y la hermenéutica equívoca. Por eso ha hecho falta una postura intermedia, que se encuentra en la hermenéutica analógica. Ya la hermenéutica ha sido recibida en Latinoamérica, y lo mismo está sucediendo con la hermenéutica analógica.

## La recepción de la hermenéutica en América Latina

En cuanto a esto, Gerardo Oviedo ha realizado un recuento de la hermenéutica tal como se ha recibido y extendido en la América del Sur, yo diría en *Nuestramérica*, según la llama el grupo de seguidores de Leopoldo Zea. Es un trabajo notable, de esos que nos hacen sentir la luz de búsquedas de autenticidad, pero con rigor en la investigación.[4]

[4] G. Oviedo, *Hermes en las auroras del Sur. Transculturación hermenéutica y recepción analógica: localizaciones y discusiones latinoamericanas*, Buenos Aires: Círculo Hermenéutico, 2012.

En primer lugar, Oviedo nos habla de la transculturación que sufrió la hermenéutica en el ámbito latinoamericano. Sobre todo se presenta tomando como punto de partida las interpretaciones de los textos de Borges y de Lezama Lima, en los que se encuentra sin duda un *ethos* barroco. En efecto, hay una presencia muy fuerte del barroquismo en la cultura latinoamericana, como han sabido mostrarlo esos dos maestros de la literatura, y han sabido señalarlo algunos de sus intérpretes, como Beatriz Sarlo, Nicolás Casullo y Horacio González.

Por eso se puede hablar –en la hermenéutica latinoamericana– de un *entrelugar* barroco, pues el barroquismo fue siempre un intersticio, un entre, algo que fungió como mediador y como mediación. Aquí vemos la manera en que Oviedo aplica la hermenéutica de la recepción y, como buen hermeneuta, nos proporciona el contexto sociopolítico de esa recepción inicial.

Oviedo nos habla entonces de un maestro de esta hermenéutica transterrada, que es Mario Presas. Él recogió primero la fenomenología de Husserl, después la hermenéutica, a través de Heidegger, y, sobre todo, fue muy atento a Paul Ricoeur. Igualmente, exploró los caminos de la estética, en la que analizó el tema de la "muerte del arte".[5] Siempre encontró maneras de iluminar y conducir a sus lectores hacia terrenos más promisorios.

Asimismo, Oviedo resalta la presencia de la hermenéutica analógica, que trata de ser intermedia y mediadora, colocada entre el univocismo de los que intentan matar y ocultar el carácter latinoamericano de nuestra filosofía y el equivocismo de quienes se tienden a un relativismo sin freno y piensan que solamente vale lo folclórico o regional latinoamericano. Como el autor lo señala, es un intento de mestizaje. Y es que el mestizo es un análogo, o el análogo un mestizo.[6]

[5] M. A. Presas, *La verdad de la ficción*, Buenos Aires: Almagesto, 1997, pp. 103-116.

[6] M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, México: UNAM, 2015 (5a. ed.), pp. 57 y ss.

Otro que ha tratado la hermenéutica es Walter Mignolo, quien se ha distinguido por atender a los *topoi* o lugares propios de cada cultura, sin perder la posibilidad de algo *dia-tópico*. Es sabido que Mignolo cultivó la semiótica y se fue adentrando en la hermenéutica, pero una hermenéutica que hiciera justicia no solamente a la razón europea, sino a la latinoamericana, más allá de la colonización. Recuerdo que en una ocasión Mignolo me comentó que había encontrado un instrumento conceptual en la hermenéutica diatópica de Raimon Panikkar y Boaventura de Souza Santos. También puede llamarse, en el caso de Mignolo –y como lo hace Oviedo–, una hermenéutica geoepistemológica, porque toma en cuenta los lugares (*topoi*), es decir, la geografía y la epistemología que acompañan a toda interpretación.

En la línea de esos *topoi* múltiples se llega a una *pluritopía*, que es la de la hermenéutica latinoamericana. Allí sobresalen, por ejemplo, Leopoldo Zea, Augusto Salazar Bondy y Francisco Miró Quesada, como padres fundadores de esta perspectiva nuestra. Los siguen otros, como Arturo Andrés Roig, Enrique Dussel, Horacio Cerutti Guldberg, Raúl Fornet-Betancourt y José Santos Herceg. Todos ellos han construido una hermenéutica latinoamericana. Descuellan Enrique Dussel, con su anadialéctica, o impostación de la analogía en la dialéctica, y Raúl Fornet-Betancourt, que tiene toda una hermenéutica intercultural planteada desde América Latina.[7]

Oviedo muestra con mucho acierto la recepción y el fomento de la hermenéutica (pues ha sido desarrollada en línea latinoamericana) como un drama barroco (aquí se oyen los ecos de Benjamin), pues ha sido en parte dramático el esfuerzo por aculturar la hermenéutica en nuestros ámbitos, muchas veces combatidos por los que filosofan en América Latina como si estuvieran en Oxford o en Friburgo.

También señala Oviedo, de modo muy oportuno, la hipótesis del anticolonialismo de Carlos Astrada. Este pensador fue muy importante,

[7] R. Fornet-Betancourt, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Aachen: Verlag Mainz, 2004, pp. 77 y ss.

sobre todo porque supo concordar el universalismo y el pluralismo en su visión de la cultura latinoamericana.

En todo esto se siente la presencia de un ideal de liberación. Es de sobra sabido que en la filosofía latinoamericana se ha incorporado el afán libertador. Por eso Oviedo puede hablar de la hermenéutica latinoamericana como teniendo una fuerza libertaria que se hace sentir y brilla desde la Cruz del Sur.

Esto nos enseña que nuestro trabajo hermenéutico debe ser situado, contextuado, ubicado en un *topos* concreto que es el de América Latina. Texto e interpretación a la vez, la hermenéutica en América Latina se ha vuelto un llamado a nuestra conciencia, lo cual es de lo más filosófico que podemos pensar.

Esta conciencia de la hermenéutica abre camino en la manera de hacer historia de la filosofía latinoamericana, porque es hacer al mismo tiempo auténtica filosofía latinoamericana; en efecto, más allá de historiarla, se trata de comprenderla, lo cual es el inicio para poder desarrollarla.

Sobre todo, como se ha visto, es ya un hecho que la hermenéutica se ha recibido en América Latina, y en ella se ha cultivado, con los matices de cada región y las particularidades propias de cada uno de los países. Pero lo importante es que se ha utilizado para hacer verdadera filosofía latinoamericana, se constituye como una hermenéutica latinoamericana, propia de nuestro ámbito.

## La violencia en nuestro ámbito

Pues bien, para cumplir lo anterior hemos de afrontar los problemas específicos de nuestro entorno. Uno de los que más aquejan a los países latinoamericanos es la violencia, esa que se ha desatado por las fuerzas de la delincuencia organizada. De manera singular se ha hecho presente en México, de pocos años a la fecha.

Pero es una violencia nueva, extraña, pues no entra en las categorías de la violencia que habían sido usuales. Por ejemplo, Walter Benjamin y

Hannah Arendt reflexionaron sobre ella, pero en ellos no encontramos apoyo para pensar este tipo de violencia, ya que se centraron en otros tipos de la misma.

En efecto, Walter Benjamin habla de una violencia que es controlada por el derecho.[8] No se trata de la violencia como fin; sólo se ve como un medio. Puede ser medio para fines naturales, y es lo que controla el derecho natural. Pone como ejemplo la violencia desmedida para alcanzar la libertad de conciencia, la cual es un fin natural. Pero sobre todo se centra en la violencia como medio para alcanzar fines que están regidos o legitimados o legalizados por el derecho positivo. Pone como ejemplo la huelga, la cual puede incluso ser general, y eso se ve como de gran violencia. Pero es la clase trabajadora que se protege con esa violencia de la huelga. Una violencia pasiva, pues es más bien de omisión: no trabajar o no prestar algún servicio.

A la tesis iusnaturalista de que la violencia debe existir se opone el derecho positivo, que la prohíbe. Pero una crítica de la violencia no se queda en el derecho positivo, sino que, incluso, lo juzga. Benjamin establece un criterio fuera del derecho positivo, pero también del natural.[9] El derecho considera amenazante la violencia en manos de una persona privada. Pero eso esconde fines jurídicos; no es solamente ir contra la persona aislada, sino contra la sociedad. Tal se ve en la lucha de clases, en la que la huelga está prohibida.[10] Otro ejemplo es la violencia bélica, la cual esconde su finalidad de robo, y eso que está justificada jurídicamente. Así, Benjamin encuentra que la violencia engendra derecho, y también lo perpetúa para conservarse; de ahí el servicio militar obligatorio. La violencia del Estado se manifiesta en la pena de muerte, pero también en esa institución represora que es la policía.[11]

[8] W. Benjamin, *Para una crítica de la violencia*, México: Premiá, 1978, pp. 17-19.

[9] *Ibid.*, p. 19.

[10] *Ibid.*, p. 22.

[11] *Ibid.*, p. 30.

Dice Benjamin: "Toda violencia es, como medio, poder que funda o conserva el derecho".[12] Cuando se rompe un contrato, se hace violencia, y una de las partes tiene que hacer violencia para defenderse. Así, la violencia puede ser legal, como la huelga, o ilegal, como el asesinato, el robo, el engaño. La huelga es propia de la lucha de clases. Es como la clase oprimida se defiende de la clase opresora.[13] Casi nunca se decide la justicia por la razón, sino por la violencia.

Hay también una violencia mítica, la de los dioses. Se ve en muchas leyendas, por ejemplo en la de Níobe. Pero Benjamin anota que a la violencia mítica se opone siempre Dios. La violencia divina exculpa y, sin embargo, el mandato divino en el fondo va contra ella.[14]

Benjamin concluye estableciendo que "[l]a crítica de la violencia es la filosofía de su historia".[15] Una filosofía de la historia centrada en la violencia atenta contra la violencia que la llena. Ésa es quizá la auténtica filosofía de la historia. Y Benjamin fue muy atento a la filosofía de la historia.

Pero como hemos visto, no se refiere a la violencia que aquí nos interesa, la cual va más allá del derecho, sea divino o humano, sea del Estado o de los individuos, sea de una clase o de otra. Aquí nos referimos a otra violencia: la que se desencadena al margen del Estado, y no directamente, o no sólo contra el Estado, sino contra los individuos, como la que se da cuando hay narcotráfico, secuestros, derecho de piso, etc. Podrá alegarse que es de una clase contra otra, o de la desesperación de una clase; podrá decirse que es contra el Estado, el cual no proporciona las condiciones para la vida; pero de todos modos es una violencia diferente, quizá no nueva, pero diferente de las que registra Benjamin.

En el caso de Hannah Arendt encontramos algo parecido.[16] Ella habla mucho de la violencia y de su vacío, pero sobre todo de la que fue

[12] *Ibid.*, p. 32.

[13] *Ibid.*, p. 40.

[14] *Ibid.*, p. 47.

[15] *Ibid.*, p. 51.

[16] H. Arendt, *Sobre la violencia*, México: Joaquín Mortiz, 1970, pp. 26 y ss.

ejercida por los nazis, la cual fue una violencia institucional, de un Estado. También examina la violencia de la guerra, como la de Vietnam. Asimismo, considera la violencia entre clases. Además, la violencia que se hace a los países pobres, y el modo como ellos contestan a ella. Incluye la violencia estudiantil. Casi todas ellas relacionadas con exigencias de justicia.

También Arendt se fija en la violencia en relación con el poder, y hace distinciones imprescindibles. Examina algunas teorías sobre la violencia, como la de Hobbes, la de Sorel, la de Pareto y la de Fanon, entre otras.[17] La violencia tiene su racionalidad, es racional en la medida en que se usa para conseguir ciertas cosas. Desde las guerras hasta la violencia interna a un país o Estado, el uso de la violencia cumple sus cometidos. Y desemboca en la violencia de los nacionalismos y los racismos, que apartan a ciertas personas de las otras. Todas estas clases de violencia han estado bien tipificadas por nuestra autora.

Pero en México lo que está ocurriendo es otra cosa. No es una violencia que venga directamente del Estado, aunque indirectamente sí (por la falta de empleo, de oportunidades, etc.). Es la delincuencia organizada, muchas veces surgida porque no hay otra salida para los individuos y las familias que se encuentran en una situación muy precaria y no encuentran otro rumbo que tomar. Pero el hecho es que ya se ha vuelto un *modus vivendi*, y se ha desatado la violencia en forma de narcotráfico, secuestros, derecho de piso, etc. Son grupos organizados que se enfrentan al Estado, pero que a veces pueden más que él.

En nuestros medios esto lo ha estudiado Juan Carlos Ayala Barrón, de la Universidad Autónoma de Sinaloa (UAS), en Culiacán, ciudad que lleva tanto tiempo sacudida por ese tipo de violencia; además, ha aplicado a su estudio la hermenéutica analógica.[18] Este autor nos hace ver que aplicando ese instrumento conceptual e interpretativo se obtiene la justipreciación de los dos lados por los que llega el problema, a saber, el

[17] *Ibid.*, pp. 61 y ss.

[18] J. C. Ayala Barrón, *Tres caras de la identidad. Criterios para una filosofía aplicada*, Culiacán: Gobierno de Sinaloa / México: Plaza y Valdés, 2010, pp. 121 y ss.

lado del Estado, que pone su aportación, con un gran monto de injusticia social, y la delincuencia organizada, que va contra el Estado, pero también contra la ciudadanía. De alguna manera rebasa al Estado, el cual a duras penas puede con él (quizá porque no le conviene deshacer por completo el problema, ya que en principio tiene los medios para resolverlo).

Por eso una hermenéutica analógica, aplicada a este fenómeno, tiene que ver la parte que corresponde al Estado, el cual ejerce violencia indirecta, al no dar ninguna salida a ciertos individuos y grupos que buscan como única oportunidad la delincuencia organizada. Se dice que es porque les gusta el dinero fácil, pero eso es más bien consecuencia de la búsqueda sin esperanza, en medio de una situación en la que no parece haber otra puerta. Sin embargo, después ya se hace por *modus vivendi*, atendiendo a que tiene esa ventaja de proporcionar mucho dinero. Hay que adjudicar con justicia su parte de responsabilidad tanto al Estado como a los grupos delincuenciales, ya que se anudan en una especie de nudo gordiano inextricable.

Y es que hay que destacar que la UAS es la máxima casa de estudios del estado de Sinaloa. En dicho estado, sobre todo en Culiacán, se viven situaciones muy graves de violencia y de inseguridad. El filósofo debe abordar esos fenómenos con su pensamiento e integrarlos en su reflexión.

El filósofo puede aportar su parte en la lucha contra ese fenómeno, así como lo hacen otros pensadores: sociólogos, antropólogos, psicólogos, etc. Es el pensamiento el arma principal que tenemos para oponernos a la irracionalidad, y si se dice que esas actitudes y acciones violentas responden a una racionalidad, a un tipo de razón que busca sus propios intereses, aun a costa del bien común, es la razón ética la que nos ayuda a oponernos a esa razón instrumental, fría y calculadora, que solamente piensa en su propio beneficio.

Ciertamente es un problema muy complejo que requiere ser atacado desde varias perspectivas por varias disciplinas. Pero ya lo que nos toca como filósofos es digno de atención. Podemos verlo desde la ética y desde la filosofía política, pero también desde la filosofía de la cultura

y de la antropología filosófica, para comprender en nuestra filosofía del hombre por qué se llega a esos extremos.

Por lo demás, una de las cosas que sin duda ayudará a vencer o por lo menos a aplacar la violencia en nuestro país es la educación. El proceso educativo requiere ser considerado a la luz de la hermenéutica, cosa que ya se ha hecho, y a la luz de una hermenéutica analógica, cosa que también ya se ha iniciado con éxito.[19]

## Reflexión conclusiva

Como se ve, la hermenéutica encuentra varios ámbitos en los que es aplicable con fruto. Pero dada la diversidad de hermenéuticas que han surgido y, sobre todo, para evitar las hermenéuticas unívocas y equívocas, se requiere una hermenéutica analógica que pueda en verdad resultar provechosa.

Después de explicar brevemente qué es una hermenéutica analógica y de hacer ver cómo se ha recibido en América Latina, traté de aplicarla al fenómeno de la violencia que tanto hace sangrar a nuestra sociedad latinoamericana, concretamente a la mexicana. Después de ello, y dado que la educación es uno de los factores que puede ayudar a disminuir esa violencia, insistí en que se tiene que cuidar la acción o interacción educativa. Todo ello pretende ser un grano de arena en esa responsabilidad que todos tenemos de abordar los problemas más acuciantes de nuestra sociedad concreta, y aquí lo hacemos desde la filosofía.

La hermenéutica analógica se muestra como apta para ser usada en diversos ámbitos. Su prueba será, en efecto, el campo de la praxis, de lo concreto. Tiene que tratar de responder a los problemas acuciantes de nuestra sociedad. Y es lo que se trata de hacer. Precisamente los filósofos que han sido representativos y paradigmas de la filosofía latinoamericana

[19] L. A. Monzón, *Hacia un paradigma hermenéutico analógico de la educación*. México: De la Vega Editores, 2011, pp. 38 y ss.

han sido los que trataron de hacer eso, desde Las Casas hasta Dussel y Scannone.

Aquí deseo sumarme a esa empresa, a esa filosofía latinoamericana que conjunta el profesionalismo con la autenticidad. Hacer filosofía con los instrumentos de precisión que exige la profesionalización, pero sin caer en la univocidad que esta actitud tiene como riesgo. Y hacerla con autenticidad, con verdadera conciencia de la ubicación latinoamericana, pero evitando asimismo el peligro de equivocidad o relativismo que también encierra. Tal es la postura analógica que podrá conducirnos a hacer verdadera filosofía latinoamericana, auténtica y seria.

Reflexionando desde la filosofía mexicana, es decir, desde la filosofía que se desea hacer con conciencia de servir a nuestro país, como lo proyectan Mario Magallón y Guillermo Hurtado, se tiene que abrazar la profesionalización, que cada vez ha sido mayor, pero sin la obsesión de la univocidad, y de asumir la autenticidad, pero sin la disolución equivocista de lo folclórico, sino con la asunción de lo propio. Tal es una actitud analógica en la filosofía nuestra, deudora de una hermenéutica analógica.

No es que la hermenéutica analógica pretenda solucionar tan graves problemas, pero sí nos ayudará a clarificarlos, comprenderlos y enjuiciarlos para darles respuesta. Respuesta no desde cualquier ángulo, sino desde el de la filosofía. Ella, a pesar de que se ha considerado tradicionalmente como un saber inútil, tiene su utilidad para orientar la práctica desde la teoría. Es lo que puede hacer la filosofía, es lo que siempre ha hecho, y es lo que aquí nos toca hacer. Y qué mejor que hacerlo en relación con nuestra propia circunstancia, es decir, para México y América Latina.

# VIOLENCIA Y MODERNIDAD. DECLIVE Y SISTEMATIZACIÓN

Francisco Castro Merrifield

## I

Se ha vuelto casi un lugar común suponer que nuestra época es una de las más violentas de la historia. Este supuesto parte, al parecer, de la observación cotidiana de atrocidades en muchas partes del mundo que se remontan a nuestra memoria del siglo xx. Por supuesto, abundan ejemplos que abonan a esta hipótesis, en donde el horror más inimaginable ha sucedido. Basta con recordar Auschwitz, Stalin, Pol Pot o, más recientemente, Ruanda, Darfur, Irak, e incluso, cerca de nosotros, la inseguridad cotidiana en México, los dramáticos sucesos de centenares de muertes relacionadas con el entorno del narcotráfico o las fosas repletas de cadáveres de migrantes, para creer confirmada nuestra hipótesis sobre lo violenta que es nuestra época.

También solemos asociar –coloquial y académicamente– esta violencia con las condiciones propias de la modernidad; con un tipo de razón estratégica y calculadora, saturada de técnica y desprovista de emoción y sentido en la existencia; igualmente responsabilizamos a las formas económicas y de gobierno derivadas de la modernidad. Bajo las etiquetas de "neoliberalismo tecnocrático" y la implicación de la política con el capitalismo, se acusa a las instituciones políticas modernas de ser las responsables de la pérdida del sentido comunitario y de la solidaridad

entre los hombres. Es la razón solipsista, aunada al influjo del capital, lo que nos habría volcado a un individualismo competitivo y nos habría desligado de toda relación profunda de amor y respeto hacia los demás, lo cual no podría sino traducirse en barbarie.

Una respuesta frecuente a esta "crisis de violencia" en la vida moderna consideraría valioso que fuéramos capaces de retornar a las estructuras del pasado. Es decir, detrás del espanto por la vida moderna late una nostalgia romántica por el pasado. Esta respuesta conservadora parte de la premisa idealizada de que en el pasado la vida estaba repleta de sentido comunitario y que la violencia nunca operaba con la irracionalidad con la que ahora opera, que los pueblos mantenían, en general, armonía interna, y que esta armonía se traducía incluso en sus relaciones con el entorno natural y sobrenatural.

Para ejemplificar esta posición remitámonos brevemente al filósofo Slavoj Žižek quien, a su vez, en su libro *Violencia*,[1] nos remite a la película *La villa*, de M. Night Shyamalan. Žižek considera que las malas críticas a este filme serían resultado de que los críticos no habrían visto en este filme más que una película con un tema anacrónico. ¿Cómo puede el autor presentar a la comunidad bajo la metáfora de un capullo, un organismo encerrado y autocontenido, justo en una época donde la gente se abre cada vez más a la expresión de sus emociones sin restricciones? La miopía de los críticos, sin embargo, no habría alcanzado a observar que de hecho el filme trata de otra cosa: cómo proteger nuestra inocencia de la amenaza de ser herida por las criaturas que nos acechan. En la película, esos "otros de los que no hablamos" los residentes que se encuentran más allá de los límites de nuestra comunidad, son justamente los hombres de la modernidad. No se trata de monstruos en el cotidiano sentido de la palabra, sino precisamente de los habitantes de la sociedad moderna y abierta, en donde los riesgos a la seguridad serían patentes. Es para hacer frente a ellos que suponemos que la producción de un microuniverso, contenido y recluido, podría ser la solución para la recuperación del significado y la inocencia del origen ahora amenazados. Para conseguir su propósito,

[1] Slavoj Žižek, *Violence*. Nueva York: Picador, 2008.

en el filme los creadores de la villa se proveen de un territorio en el que pueden llevar a cabo el experimento de una especie de utopía socialista que, para todos sus pobladores aparentemente sucede en 1897, y que está aislada del resto del mundo, rodeada por bosque. Con esta villa, con este experimento en el que los viejos deciden proteger a los jóvenes de los peligros del mundo moderno, se confirmaría el supuesto de que una auténtica comunidad sólo es posible bajo condiciones de amenaza permanente, sometida a un continuo estado de emergencia que justifica la ideología, los manejos totalitarios y los estados de excepción, con el único fin de garantizar la seguridad de sus miembros. Una seguridad, sin embargo, basada en la ingenuidad, la mentira y la falta de libertad. Volveremos a esto más adelante. De momento, el ejemplo de Žižek nos debe bastar para reconocer cómo coloquialmente nuestra vivencia cotidiana de la modernidad es asumida en relación con un entorno peligroso y violento, en donde la inseguridad, el homicidio, la tortura y las crisis campean, y suceden a un ritmo nunca antes conocido en la historia de la humanidad. Esto, a la par de la decadencia moral, la corrupción y el vacío cultural. La única solución, sostienen los adalides de la comunidad "buena", es el aislamiento, el autoexilio de la vida moderna y la reclusión en un "paraíso" naturista y autosustentable, lejos del ruido de la razón calculadora que deviene eventualmente en violencia y destrucción. Habremos de colocarnos al margen del capital, de la tecnología y de la mercantilización de la vida diaria, pues nada bueno parece poder extraerse de todo ello, salvo ruido, confusión, vulgaridad, instrumentalización, peligro y muerte.

En contraste, el psicólogo y lingüista de Harvard, Steven Pinker, afirma que a pesar de las terribles evidencias de violencia en la modernidad, y particularmente en los siglos xx y xxi, nuestra época sería la más pacífica de la historia de la humanidad. Pinker, además, y a contrapelo de la creencia coloquial, defendería cómo han sido justamente la modernidad y el racionalismo los que han contribuido a esta creciente pacificación.[2] Pinker se ocupa de estas visiones idealizadas de los pueblos

[2] Cfr. Steven Pinker, *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*, Nueva York: Penguin, 2011.

primitivos a las que hicimos referencia. Es consciente de las visiones que afirman que los pueblos originarios eran aparentemente armónicos y plenos de sentido. Como ejemplo remite a un artículo publicado en el *Boston Globe* que pretendía apuntar a la evidencia de que en las tribus originarias de indios norteamericanos, si bien la vida era difícil y mucha gente moría en duros inviernos, la armonía de la comunidad era fuerte, no existían problemas como los abusos de sustancias y el crimen prácticamente no existía. La guerra entre tribus era ritualizada y rara vez resultaba en matanzas o en homicidios indiscriminados. Aunque había momentos difíciles, la vida era, en su mayor parte, predecible. Las temporadas pasaban y con ellas sucedían también los medios para proveerse alimentación, calor y cobijo. Como los indios respetaban la naturaleza, no había desperdicio de agua o de recursos, tampoco contaminación o amenazas de extinción; nunca hacían falta recursos materiales para lo esencial en la vida diaria.

Todo ello parece mostrarnos una vida pasada en el mundo que, si bien no carecía de dificultades, estaba repleta de sentido y alejada de los problemas que sí aquejan a la vida moderna. Este tipo de interpretaciones muestran una nostalgia romántica por el pasado y presentan un mensaje implícito de anhelo por esas formas premodernas de comunidad.

Este sentimentalismo se enseña en libros de Historia, en donde se mitifica el pasado al saturarlo de simbolismo y heroísmo fundacional. Pero Pinker trata de decirnos que esta visión del pasado es equivocada, que nuestros ancestros eran, de hecho, mucho más violentos que nosotros y que la modernidad, contrariamente a lo que suponemos, contribuyó notablemente al declive de la violencia, haciendo que vivamos hoy en la época más pacífica de la existencia de nuestra especie. Sin duda, muchos calificarían de obscena una afirmación como esa, pero Pinker trata de convencernos de que éste es el panorama correcto. Sigamos por un momento su análisis.

El declive de la violencia debe analizarse como un fenómeno fractal. Puede verse a lo largo de milenios, de siglos, de décadas o de años. Pero al comparar datos parece posible mostrar la existencia de un periodo de

inflexión en los índices de violencia en el siglo xvi, y que tiende a consolidarse alrededor de la Ilustración.

Si aplicamos una escala de milenios como referencia, nuestro parámetro podrían ser los grupos de cazadores recolectores nómadas que, hasta hace 10,000 años, vivían sin asentamientos regulares y sin gobiernos formales. Aunque regularmente se ha considerado ésta como una socialización armónica, el arqueólogo Lawrence Keely, observando la tasa de decesos en grupos de cazadores recolectores actuales en el Amazonas y en las Tierras Altas de Nueva Guinea, considera tener la mejor fuente de evidencia sobre esta forma de vida y muestra una conclusión diferente. La probabilidad de que un hombre muera a manos de otro hombre en este tipo de sociedad varía entre 15 y 60%, dependiendo del grupo que se analice. Pero si comparamos esta probabilidad con la estadística correspondiente a Estados Unidos y Europa en el siglo xx, aun incluyendo todas las muertes a causa de ambas guerras mundiales, resultaría que de haberse mantenido la tendencia de los grupos cazadores hasta el siglo xx el número de muertes habría sido de 2,000 millones y no de 100 millones de muertes, lo que parece indicar claramente el descenso de los índices de violencia en el siglo xx.

También, en la escala de milenios, podemos analizar la forma de vida de civilizaciones tempranas como las descritas en la Biblia. En esta supuesta fuente de nuestros valores morales uno puede leer descripciones del comportamiento esperado en la guerra. Así, por ejemplo, en "Números 31:15", se indica que, tras haber peleado contra Madián por órdenes de Jehová a Moisés, este último reclamó a los jefes del ejército de la siguiente manera: "¿cómo es que habéis dejado con vida a todas las mujeres? […] matad ahora a todo varón entre los niños, matad también a toda mujer que haya conocido varón; pero todas las niñas que no han conocido varón reservadlas para vosotros".

Es posible encontrar cuatro o cinco pasajes en la Biblia de esta índole. También en la Biblia se ve cuál era el castigo aceptado para crímenes como la homosexualidad, el adulterio, la blasfemia, la idolatría, responderle a los padres o recoger leña en el Sabbath.

Si operamos ahora en una escala de siglos, y si bien no tenemos estadísticas respecto a la guerra durante la Edad Media y tenemos que partir de los datos aportados por la historia convencional, sabemos que ha habido una reducción en las formas de violencia socialmente aceptadas. Por ejemplo, la historia social revelará que la mutilación o la tortura eran las formas de castigo rutinarias ante conductas por las que hoy se pagaría, si acaso, una multa. Por conductas similares, en aquellos días, el resultado era que la lengua o las orejas fueran cortadas, que se amputara una mano o castigos similares. Existieron numerosas formas ingeniosas y sádicas para la pena de muerte, como ser quemado en la hoguera, desmembrado, tirado por caballos, etc. Además, la pena de muerte era una sanción aplicable para una lista de crímenes no violentos, como criticar al rey o robar una hogaza de pan. La esclavitud era el método preferido para salvarse de trabajar y la crueldad era una forma popular de entretenimiento. Al respecto, quizá el ejemplo más fuerte sea la habitual quema de gatos, la cual se desarrollaba en un escenario público donde el gato era bajado en un cabestrillo al fuego mientras los espectadores morían de risa mientras el gato era quemado aullando de dolor.

¿Qué ocurría en asesinatos uno a uno? Al respecto hay buenas estadísticas, pues muchos municipios registraban la causa de muerte. El criminólogo Manuel Eisner registró la tasa de homicidios en cada aldea, caserío, pueblo y condado que pudo encontrar y la complementó con datos de cuando las naciones europeas comenzaron a existir. La graficó en una escala que iba de 100 muertes por cada 100,000 personas por año, que era aproximadamente la tasa de homicidios en la Edad Media, y la cifra se desploma a menos de un homicidio por cada 100,000 personas por año en siete u ocho países europeos hoy. Lo importante a destacar es que hubo una disminución considerable en la magnitud de homicidios desde la Edad Media hasta nuestros días, y que el punto de inflexión ocurrió a principios del siglo xvi.

Si pasamos ahora a una escala de décadas, de acuerdo con organizaciones no gubernamentales que mantienen este tipo de estadísticas, desde 1945 ha habido un agudo descenso en las guerras entre Estados, disturbios mortales, masacres étnicas y golpes militares, incluso en México

y Sudamérica. A nivel mundial ha habido un dramático descenso en las muertes por guerra entre distintos Estados. Así, las muertes por guerra por año desde 1950 al presente nos revelan que la tasa de mortandad desciende desde poco menos de 65,000 muertos por conflicto por año en la década de los sesenta, a menos de 2000 muertes por conflicto por año en esta década. Incluso en una escala por años se puede ver un descenso de la violencia. Desde finales de la Guerra Fría ha habido menos guerras civiles y menos genocidios, una reducción del 90% desde la Segunda Guerra Mundial. También podría indicarse una inversión en el número de homicidios y crímenes violentos. De éstos ocurrían relativamente pocos en los años sesenta en los Estados Unidos, remontan por varias décadas y comienzan a declinar nuevamente en los años noventa hasta regresar casi a las cifras alcanzadas por última vez en 1960.

La pregunta que, tras estos datos, se plantea Steven Pinker es: ¿por qué tantas personas están equivocadas en su percepción sobre la situación de la violencia? Él argumenta varias razones, una de ellas es que la violencia hoy se reporta mejor; hay mejores crónicas de las guerras y, en general, de los hechos violentos, que los que aportaban los monjes del siglo xiv. Aunado a esto, la tendencia a la repetición de la información de los acontecimientos del presente hace que sea más fácil fijar en nuestra memoria estos acontecimientos que los del pasado, cuya información desconocemos en absoluto. La información que leemos a diario en los periódicos y escuchamos en los noticieros está repleta de imágenes sangrientas que se quedan en nuestra memoria, más aún cuando escuchamos a diversas personas que mueren todos los días relativamente cerca de nosotros. También está la praxis política. Nadie jamás ha atraído votantes o militantes para una causa diciendo que parece que las cosas están mejorando. Parece haber una falta de voluntad para reconocer que tal vez haya algunas cosas que han salido bien en la modernidad.

Por supuesto, reconocer las causas del declive de la violencia es un problema distinto. Lo ideal sería que este cambio obedeciera a una revolución ética que incide en el cambio de nuestros comportamientos. Parece ser cierto, al menos, que buena parte de los seres humanos están cansados de tanta crueldad y prefieren optar por formas menos violentas

de solución de conflictos. Esta tendencia parece continuar. Hoy se mantienen los reclamos por la aplicación de la pena capital, por ejemplo, en Estados Unidos, después de que alguien es condenado a la inyección letal y ejecutado en Texas después de 15 años de apelaciones, siendo que antes estos homicidas hubieran sido quemados en la hoguera por criticar al rey después de un juicio que duraba 10 minutos.

No es fácil saber por qué ha declinado la violencia, pero Pinker nos aporta al menos cuatro posibles explicaciones que tienen cierto nivel de plausibilidad. La primera hipótesis apunta a Thomas Hobbes.[3] Este autor habría tenido razón al decir que la vida en estado natural era solitaria, pobre, sucia, brutal y breve. Hobbes no afirmaba que los humanos tienen una primitiva sed de sangre o un instinto agresivo territorial, sino que ante la anarquía sobreviene la tentación de invadir antes de ser invadido. Se trata de cierto mecanismo de defensa en donde quien actúa primero tiene más posibilidades de mantener una situación bajo su ventaja. Se ataca al vecino por temor a ser atacado primero. Los pueblos cazadores y recolectores piensan de esta manera y con frecuencia atacan a sus vecinos por miedo a ser atacados primero.

Ahora bien, una forma de lidiar con este problema es la disuasión. Ésta ocurre cuando existe una política clara y efectiva de que habrá represalias si eres invadido, y si, de hecho, esta se aplica eficientemente, vengando todo insulto y saldando todas las cuentas. Por supuesto, en la medida en que la política no opere adecuadamente pierde credibilidad y da paso a la venganza individual.

La solución de Hobbes en el Leviatán consiste en conferir la autoridad para el uso legítimo de la violencia a una única agencia democrática. Un Estado así podría reducir la tentación de atacar porque cualquier tipo de agresión sería castigado dejando la utilidad de la agresión en cero. Se eliminaría también la tentación de invadir preventivamente por temor a ser atacado primero. Y se eliminaría, por consecuencia, la necesidad de un detonador de represalias para que la amenaza disuasoria sea creíble. La conclusión sería un estado de paz. De hecho, Eisner, el

[3] Thomas Hobbes, *Leviathan*, Nueva York: Penguin, 1982.

hombre que graficó las tasas de homicidios a la que hicimos referencia anteriormente, argumentó que el momento del declive de los homicidios en Europa coincidió con el surgimiento de los estados centralizados. Eso apoyaría la teoría del Leviatán. También la apoyaría el hecho de que hoy vemos mayores estallidos de violencia en zonas con anarquía: en estados fallidos, imperios colapsados, regiones fronterizas, mafias, bandas callejeras y demás entornos en donde el órgano de control no opera como debiera o lo hace facciosamente.

La segunda explicación, argumentada por el politólogo James L. Payne, consiste en sostener que en muchas épocas y lugares hay un sentimiento generalizado de que la vida vale poco. En la antigüedad, fuera de una sociedad de confort, y cuando era común vivir en carne propia el sufrimiento y la muerte temprana, infligir dolor a otros no parecía aparejar muchos remordimientos. Conforme la tecnología y la eficiencia económica hacen la vida más larga y agradable, crecería la tendencia a darle mayor valor a la vida en general.

Una tercera explicación apela al concepto de "un juego de suma no-cero" y fue delineado en el libro *Nonzero: The Logic of Human Destiny,* del periodista Robert Wright.[4] Wright señala, realizando una alegoría con el comercio, que en determinadas circunstancias la no-violencia y la cooperación pueden beneficiar a ambas partes involucradas. Dados los excedentes de la transacción comercial, ambas partes salen, de hecho, ganando. Así sucedería también cuando dos bandos deponen sus armas y comparten el llamado "dividendo de paz", que resulta en que ninguno tendrá que estar peleando todo el tiempo. Wright argumenta cómo la tecnología ha incrementado el número de juegos de suma positiva en que los humanos tienden a involucrarse, al permitir el comercio de bienes, servicios e ideas a grandes distancias o entre grupos más grandes de personas. El resultado es que las otras personas se vuelven más valiosas vivas que muertas y la violencia disminuye por razones egoístas.

[4] Vintage: Nueva York, 2001.

La cuarta explicación fue capturada en el título de un libro llamado *The Expanding Circle*, del filósofo Peter Singer,[5] quien argumenta que la evolución legó a los humanos un sentido de empatía: la capacidad de tratar los intereses de otros comparándolos con los propios. Desafortunadamente, siempre aplicamos este principio sólo a un estrecho círculo de amigos y familiares. Las personas fuera del círculo son tratadas como infrahumanas y pueden ser explotadas con impunidad. Pero debemos cobrar conciencia de que en la historia el círculo de hecho se ha ido expandiendo. Se puede ver en un registro histórico esta expansión partiendo de la aldea, al clan, a la tribu, a la nación, a otras razas, a ambos sexos y, de acuerdo al mismo Singer, incluso hacia nuestro deber hacia otras especies vivas no humanas. La pregunta sin embargo persiste aún si aceptamos que esto ha ocurrido: ¿qué ha impulsado tal expansión?

Y existen varias posibilidades. Los círculos incrementales de reciprocidad que propone Robert Wright siguen una lógica de la regla de oro que no es muy distinta de un imperativo kantiano: entre más pienses e interactúes con otras personas, más te darás cuenta de que es insostenible privilegiar tus intereses sobre los de ellas, al menos si pretendes que ellas te escuchen. No puedes decir que mis intereses son especiales comparados con los tuyos, así como tampoco puedes decir que la posición específica en la que yo me ubico es un lugar único en el universo simplemente porque me encuentro en ella en este momento.

La expansión del círculo también podría estar impulsada por un cosmopolitismo cada vez mayor resultante de las formas de la globalización: por historias, periodismo, memorias, ficción realista, viajes y alfabetismo, los cuales permiten a un número cada vez mayor de individuos proyectarse en las vidas de personas que anteriormente habrían tratado como infrahumanos y también darse cuenta de la contingencia accidental de la propia situación vital; se amplía la sensación de que: "me podría haber pasado a mí".

[5] Peter Singer, *The Expanding Circle: Ethics, Evolution and Moral Progress*. Nueva Jersey: Princeton, 2011.

## II

Es sugerente la hipótesis de Steven Pinker. La idea de que a pesar de nuestra percepción cotidiana, tan ligada a la información que se nos presenta en medios de comunicación y redes sociales –que sin duda contribuye a configurar nuestras discusiones cotidianas y a saturarlas de un entorno violento–, podríamos estar viviendo en una de las épocas más pacíficas de la historia de la humanidad. Insisto, es una hipótesis sugerente y sólida, cuidadosamente documentada y abundantemente respaldada con datos y estadísticas. También son sugerentes las hipótesis aportadas por diversos autores de por qué ha sucedido esta gradual pacificación. Pero conviene darle un poco más de paso a la filosofía y un poco menos a la estadística y a la psicología social que representa Pinker, para no olvidar que la violencia es un término genérico que implica un fenómeno multifacético. Por multifacético quiero sugerir un fenómeno que, en su forma más material y plástica, sin duda sugiere agresión directa y violencia física, así como se refiere a homicidios, agresiones, golpes, torturas y guerra. Pero si abordamos otra de sus facetas, nos encontramos con un término que también debe aplicarse a manifestaciones más sutiles y tal vez menos explícitas, pero que no por ello son menos indicativas del fenómeno total. Para ello quisiera apoyarme de nuevo en Slavoj Žižek, quien, haciendo gala de su bagaje psicoanalítico, insiste en la necesidad de hacer esta distinción aparejándola a la distinción entre contenido latente y contenido manifiesto en un síntoma. Lo primero que viene a nuestra mente –lo manifiesto– en tanto señales y signos de la violencia son actos de crimen y terror, agitación civil, conflicto internacional. Pero debemos dar un paso hacia atrás, desinvolucrarnos del flujo fascinante de esta violencia subjetiva directamente visible, de esa violencia llevada a cabo por agentes claramente identificables. Necesitamos percibir los contornos del trasfondo –lo latente– que genera tales manifestaciones. Un paso atrás nos permite identificar una violencia que reside justo en nuestros esfuerzos por combatir la violencia y promover la tolerancia.

Žižek trata de indicarnos que la violencia subjetiva sólo es la parte más visible de un triunvirato que incluye otras formas objetivas de violencia. Primero, una violencia simbólica, encarnada en el lenguaje mismo y en sus formas y, en segundo lugar, una violencia sistémica que deviene de las catastróficas consecuencias de nuestros sistemas políticos y económicos. La violencia subjetiva es desde luego vista como una perturbación del estado normal de las cosas, pero la violencia objetiva es precisamente la violencia inherente a este estado normal de cosas. La violencia objetiva es invisible, pero ha de ser tomada en cuenta si queremos dar sentido a las aparentemente irracionales explosiones de la violencia subjetiva. Un ejemplo de ello bien puede residir en la manera como se da cuenta de la violencia en los medios. Si comparamos la cobertura mediática que puede recibir la muerte de un ciudadano a manos de un delincuente en una ciudad cualquiera de los Estados Unidos, en contraste con la cobertura que no recibirá la muerte de cientos de seres humanos en un conflicto político, por decir algo, en el Congo, nos daremos cuenta de esta deformación. Como insiste Žižek, el problema es parte de la solución. Las deficiencias en la información que puede dar un sujeto traumatizado sobre su experiencia son evidentes y nos sugieren claramente que no podemos confiar exclusivamente en su reporte porque su contenido ha sido contaminado por su experiencia. La única forma apropiada de reportar lo que ha sucedido al sujeto y cuál es el verdadero nivel de la violencia que ha sugerido, supone mantenerse a distancia en tanto víctima. Lo que vuelve imposible a la poesía después de Auschwitz, como diría Adorno, hace de hecho también imposible a la prosa. El lenguaje falla cuando lo que se pretende decir excede a las posibilidades del decir. Por tanto, hay un inherente problema en la descripción de la violencia. Respecto a ella, estamos ante una descripción que carece de lugar. No se trata tanto de hacer una descripción de la violencia considerándola a partir de su localización en un espacio histórico, sino de realizar una descripción que pudiera crear, partiendo del trasfondo del fenómeno que describe, un espacio inexistente que le es propio. Es una descripción mucho más cercana a la del terreno del arte, en la que es tan sólo lo que parece que es. Una descripción de este tipo

no es un signo de algo fuera de su forma. Más bien extrae de una realidad confusa su propia forma interna, de la misma manera que Schönberg extraería la forma interna del terror totalitario en su música. Las descripciones evocan el modo como el terror afectó a la subjetividad. Y hay una tendencia casi antiteorética que nos exige actuar ante esta situación. La violencia parece ser tal que no hay tiempo para reflexionar sobre ella, sino que deberíamos actuar ahora. Es una actitud parecida a la que la escuela de Frankfurt, y específicamente Max Horkheimer, hacía a Heidegger, cuando sugiere que el llamado a la serenidad ante la época sólo es pertinente en tanto demanda, cuando el que lo plantea está en la oposición del victimario. El mundo rico posindustrial, que vive en sus apartados excluidos y segregados, negaría recurrentemente la dura realidad de la violencia que de hecho sucede, y postularía la necesidad de una actitud más liviana y paciente que insistiría en que no debemos hacer nada concreto ante la violencia sino sólo sentarnos y esperar en cierta medida a que la situación cambie, casi por sí sola. Pero debemos de ir más allá del prejuicio antiheideggeriano en este punto y reconocer que, sin duda, hay situaciones en donde lo único práctico que puede hacerse es resistir a la tentación de actuar y esperar para ver la evolución de un fenómeno mientras se sostiene un análisis paciente y crítico de la situación. Hay momentos en donde la intervención inmediata está tan contaminada por el afecto subjetivo de lo que ha sucedido que es de hecho imposible actuar de manera adecuada. Y esto parece ser aplicable tanto para aquellos que tratan de indicarnos que la violencia está totalmente fuera de control y que debemos actuar inmediatamente para corregir esta situación, como para aquellos, como Pinker, que sostendrían que no es tan apremiante hacer algo porque de hecho la violencia está bajo control. No parece pertinente sostener, como temo lo hace Pinker, que la violencia está bajo control y que por eso casi no debemos hacer nada, como tampoco parece pertinente sostener que la violencia está tan absolutamente fuera de control que, ante ello, debemos hacer cualquier cosa posible por detenerla. Parece más pertinente sostener que, si bien algunas formas de violencia están mucho más controladas que en otras épocas, no todas las formas de violencia están igualmente controladas y

que existen otras formas más sutiles y latentes, incluso no explícitas, que no sólo no están bajo control, sino que son el trasfondo incomprendido e inatajado que suscita las otras formas de violencia que aún prevalecen.

Hemos de aceptar, además, que sabemos en realidad muy poco sobre ese trasfondo como para intervenir efectivamente en él. De hecho, lo mejor que podríamos hacer para tratar de modificar estas formas de violencia implícita, que suscitan las formas prevalentes de violencia subjetiva explícita, es aprender pacientemente de ellas, darle lugar a su expresión, para desentrañarlas en la comprensión de sus raíces más que en sus meros síntomas. Para comprender esto con un poco más de profundidad tratemos de recordar cuántas veces, hablando en lo macro, los países ricos o, en lo micro, los individuos ricos y poderosos, consideran que no pueden comprender la razón de por qué alguien podría tenerles tanto odio. ¿Por qué alguien pudiera querer robarles sus pertenencias, hacerles todo tipo de daño, asesinarlos, o bien modificar las condiciones políticas de modo que ellos pudieran perder sus privilegios o ventajas sociales? Ellos no pueden comprenderlo porque en su autonarrativa no consiguen ver qué han hecho a esas otras personas como para merecer esas posibles consecuencias. Ellos han sido educados en las mejores escuelas, al igual que ellos educan ahora a sus hijos, todas sus amistades pertenecen a un círculo que ha heredado lo mejor de las costumbres, hábitos y modales. Ellos contribuyen a llenar el mundo de belleza y llevan vidas apacibles. ¿Qué hay de malo en todo ello? El problema es que esa actitud refleja una clara insensibilidad a la violencia sistémica que debió haber tenido lugar para que fuera posible una vida confortable en algunos. Nos referimos a la violencia inherente al sistema y no sólo a la violencia física directa a la que hacía referencia Pinker, al parecer hablando también desde una elitista burguesía académica, que parece sostener que podemos estar más tranquilos ya que hemos defendido al racionalismo del prejuicio, que parece sostenerse contra él, de que ha sido la modernidad y su versión científica la responsable de nuestra situación actual. Al contrario, insistiría Pinker, el racionalismo sería el promotor inicial de una mayor civilización, cordura y paz. Hemos liberado al racionalismo del prejuicio que parece sostenerse contra él

de que ha sido la modernidad y su énfasis en la razón la que nos ha vuelto insensibles al dolor de los demás y ha incrementado nuestra barbarie. Nosotros, los académicos de la élite racionalista, los kantianos de vida cómoda. Pero insistamos, esa actitud también refleja una insensibilidad a la violencia sistémica que ha de tener lugar para que esa vida confortable sea posible. La violencia inherente al sistema, y no sólo la violencia física directa, implica la amenaza de violencia, pues implica sutiles formas de coerción que sostienen relaciones de dominación y de explotación. Los países ricos y las familias ricas, así como muchos intelectuales, efectivamente no han hecho nada malo. No hay un mal subjetivo en su vida o en sus tesis. Sólo hay, en ocasiones, un trasfondo invisible de violencia sistémica. Lo que ellos no parecen comprender es que, al margen de esta violencia subjetiva e irracional, se encuentran ellos mismos en forma invertida. Es esta violencia que parece salida de la nada a la que posiblemente se refiera Walter Benjamin en su *Crítica de la violencia*[6] denominándola violencia divina.

Pero tampoco nos confundamos. Sin duda uno debe resistir la fascinación de la violencia subjetiva, la violencia llevada a cabo por los agentes sociales, por los individuos malvados, por los aparatos represivos y disciplinarios, por las hordas fanáticas. Pero la violencia subjetiva sólo es la más visible de las tres formas de violencia. Hay una compleja interacción entre la violencia subjetiva, la objetiva y la simbólica. De lo contrario parece haber siempre algo sospechoso, de hecho, sintomático, en este foco en la violencia subjetiva. Algo sintomático en ese enfoque de que la violencia es sólo aquello que es llevado a cabo por agentes sociales o por hordas fanáticas. Tal vez ello trate desesperadamente de distraer nuestra atención del verdadero lugar del problema nublando de la vista otras formas de violencia y haciéndonos participar entonces activamente en ellas. La actitud liberal actual requiere oponernos a todas las formas de violencia, tanto a la violencia física directa que se encarna en el terror o en el asesinato masivo, como a la violencia ideológica que existe en el racismo, en la discriminación sexual o de género, entre muchas otras.

[6] Buenos Aires: Biblioteca Nueva, 2010.

Marx podría ayudarnos en esta distinción, pues su intención no es sólo indicarnos que no debemos traducir la realidad social a la realidad económica, sino que intenta demostrarnos cómo nuestra actitud fetichista y esquizoide ante nuestros objetos de uso cotidiano se coloca al margen de los antagonismos de la vida real. Siendo más precisos, el punto de Marx es que uno no puede alcanzar propiamente la realidad social de la producción material y de la interacción social sin cobrar conciencia de la espectralidad inconsciente del capital. Es decir: es la danza metafísica del capital lo que dirige el espectáculo, lo que proporciona la clave para los desarrollos y catástrofes de la vida real. Allí es donde reside la violencia sistémica fundamental del capitalismo, mucho más claramente que cualquier violencia capitalista socioideológica explícita. Porque esta violencia deja de ser concreta y sus intenciones "malvadas" se vuelven puramente objetivas, sistémicas y anónimas. Es un hecho que los fenómenos del capital usualmente son designados desde cierta virtualidad: la especulación con el comercio de futuros, las percepciones del consumidor medio y otras abstracciones especulativas financieras parecidas, pero éstas no parecían, en la época de Marx, apuntar al reino de la abstracción real en su forma más pura. De hecho, la mayor forma de ideología no consistía en quedar atrapado en el espectro ideológico, sino precisamente en no ver este reino de la espectralidad mientras se sostenía que el capitalismo pretende relacionarse directamente con la vida real o con preocupaciones reales. Así, por ejemplo, el mercado de valores podía justificarse diciendo que el mercado de acciones no tiene que ver con fluctuaciones misteriosas, sino con personas reales, su trabajo y sus productos. Esto es la ideología pura aplicada, pues opera en el reino directo de la universalidad abstracta e impone su ley mecánicamente a los sujetos que quedan atrapados en sus redes. No debemos olvidar, para el caso, que Marx sigue a Hegel en este punto.

Un caso ejemplar de esta interdependencia nos lo presenta Etienne Balibar,[7] quien distingue dos modos complementarios opuestos de violencia por exceso: la violencia sistémica, inherente a las condiciones

[7] Etienne Balibar, *The Philosophy of Marx*, Brooklyn: Verso, 2014.

sociales del capitalismo global, que implica la creación automática de exclusión y de individuos como recursos disponibles –que van desde los vagabundos hasta los desempleados–, y una violencia ultrasubjetiva de nuevos fundamentalismos racistas, étnicos o religiosos. Normalmente nosotros lidiamos con violencia subjetiva ligada a personas que hacen algo malo. Incluso a veces podemos identificar las fuentes ideológicas de estos crímenes. Achacarlos a ciertas filosofías o posiciones políticas o filosóficas sostenidas por algunos; pero al dirigir la atención a los millones que han muerto como resultado de la globalización capitalista, desde la conquista de México hasta los holocaustos africanos de apenas hace un siglo, no solemos achacar responsabilidades porque todo esto parece haber sucedido como resultado de un proceso objetivo que nadie planeó o ejecutó. No fue parte de la decisión de ningún agente concreto. De hecho, muchos de los conquistadores o de los líderes africanos podían haber sido sinceros humanistas, incluso, tal vez, contrarrestaron moderadamente las consecuencias catastróficas de un vasto proyecto económico sobre los recursos naturales en los lugares que presidían. Y de hecho, muchas ventajas también terminaron quedándose ahí, en obras públicas, museos y servicios.

Hay, por tanto, un gran fantasma superestructural del capital que se instala, de modo latente, en las manifestaciones de la violencia subjetiva y que no responde a las decisiones concretas de ningún agente político o social, aunque sí despliega explícitamente violencia concreta. Atender exclusivamente al declive de la violencia subjetiva, provocado por la racionalización de la vida, sin observar a la vez cómo esa misma racionalización incidió en el despliegue de las formas abstractas que posibilitan la espectralidad del capital, misma que, a su vez, detona una violencia sistémica casi invisible, es sólo ver una faceta de un fenómeno harto complejo y, como resultado, encubrir las injusticias de la violencia sistémica.

# VENTANAS SOBRE LA PESTE. RESISTENCIA A HOMERO Y HEGEL

Ramón Kuri Camacho

## Universal reversibilidad del crimen y el castigo

Dos vaguedades retóricas: amor a la patria y unión entre los mexicanos. Pero, ¿qué es el amor a la patria cuando su hijo no sólo ha perdido la confianza en ella, sino también está espantado y oprimido en su regazo? ¿Qué es el aroma dulce de "La suave patria" de Ramón López Velarde desmentido por los horrores del presente? ¿Qué es una patria que su hijo no puede seguir concibiendo como "suave" y "buena" en el infierno que le rodea? ¿Qué es la identidad mexicana cuando ésta se ha convertido en dolorosa postración, servidumbre, mentira y miedo? Presidente de la República, medios de comunicación, clase política y algunos intelectuales tienen suficiente con desdoblar, con toda ligereza, a la patria. Oponen demiurgo "malo" y "bueno". El "malo", claro, es únicamente el mundo del narcotráfico; el "bueno", el pueblo, incluidos políticos y gobernantes. Publican el "misterio" de esta oposición, convirtiéndolo en indescifrable. Las instituciones podridas del Estado mexicano desequilibran la relación entre bueno y malo, haciendo el mal para hacer bien, ya que los efectos benéficos están mal distribuidos. ¿Cómo se puede suponer edificante y benigna la "unión entre los mexicanos", cuando muchos de ellos se comportan sanguinarios e ilimitados, y otros, a ciencia y conciencia, anteponen antes que

nada sus intereses político-empresariales? ¿Cómo amar a una patria con doble rostro, creador de lo peor y de lo mejor? Desde hace por lo menos 20 años, el México de la "La suave patria" repite la aporía en voz baja.

El dilema de la patria, vivida como "suave y generosa", "corrupta y violenta", pone al mexicano frente al mismo problema que la Reforma, Revolución o Contrarrevolución supuso para otras generaciones. Los acontecimientos no son ensamblables y se puede deplorar uno y aclamar el otro, pero la caída que propagan permite paralelismos iluminadores. Desgraciadamente en estas cuestiones, los mexicanos carecemos del sentido del humor del judío que se ríe de las tragedias de este mundo. Nosotros somos fieles seguidores de Tezcatlipoca y el teatro griego. El judío tiene suficiente sentido del humor como para desdoblar a la divinidad, tal como lo hace la novela de Joseph Buloff, *Yôsik*, *el del viejo mercado de Vilnius*.[1] Es la mirada cómica judía del mundo, que opone su sentido del humor a la seriedad trágica del griego. Pues es cierto que, desde los comienzos, para los judíos, la tragedia no conduce necesariamente, como para los griegos, al llanto y al desasosiego. Para la literatura judía, la tragedia de Edipo es la farsa de un niño mimado que no quiere compartir con nadie su *Yiddishe Mamme*. Frente al trágico secular y cotidiano, frente a las eternas persecuciones y vejaciones, el judío prefiere reír, como si descubriese en la miseria del mundo una demostración del tremebundo humor divino. Que Dios haga morir a Moisés justo antes de alcanzar la Tierra Prometida, le parece una broma inmensa, a la medida de Aquel Que Todo Lo Sabe.

Un momento como el que vivimos funciona como un prisma y revela nuestra total ausencia de ironía y de fidelidad ciega a Huitzilopochtli y al olimpo griego. Obliga a redescubrir el mundo y a repensar a México. La patria condensa el momento horrible de la condición mortal. El mexicano se contempla en sus "gestas heroicas", sus revoluciones, así como en sí mismo. Mata para alimentarse, mata para vestirse, mata para engalanarse, mata para atacar, mata para defenderse, mata para instruir-

[1] Joseph Buloff, *Yôsik, el del viejo mercado de Vilnius*, traducción de Jacobo Muchnik, Madrid: Capitán Swing Libros, 2011.

se, mata por diversión, mata por matar. La lección de las Grandes Gestas Nacionales es, tanto para el "revolucionario" como para el "conservador", la de un dualismo insuperable. Dos fuerzas opuestas que luchan sin descanso. Coexistencia de un demiurgo bueno y malo, cada vez el ciudadano mexicano debe dar cuenta de un poder supremo responsable y preceptivo de una terrible "salvación a sangre y fuego", tal como nos exige el gobierno de los Estados Unidos, pues a toda costa debemos impedir que las drogas lleguen a ese país. ¿Qué importan los homicidios, las masacres, crueldades, los desaparecidos, decapitados o incinerados? ¿Qué importan los casi 250 000 muertos entre 2007-2016 con tal de satisfacer al gobierno de Estados Unidos? ¿Qué importa la permisividad y la maldita falsedad e hipocresía de un país consumidor de drogas de donde llegan las armas y los dólares? ¿Qué es de una patria que no es toda bondad y suavidad? Lejos de refugiarse en una indiferencia serena, más allá del bien y del mal, se pavonea en su encrucijada y organiza la circulación. El mexicano encuentra a sus símbolos nacionales en el fondo del precipicio donde ellos le precipitan.

¿Qué es una patria que habla desde el más profundo de los abismos? Una patria, de la que hay que admitirlo todo, incluso el mal. A diferencia de la tradicional "suave patria", encerrada en su bondad, ésta sería plenamente soberana. Soberana y "democrática", es la patria que sostiene impunemente la riqueza y privilegios de la clase política. La que decide por todos. Zanja cualquier cuestión sin vacilar. Juzga y no puede ser juzgada. Escapa a nuestras amonestaciones, pero no obligatoriamente a nuestra inteligencia. Rehúye a los exhortos que le hace el Movimiento por la Paz y la Justicia, pero no a su autoridad moral. El partidario de ella debe emitir una regla que restablezca el orden y el equilibrio en la violencia que vivimos. Como no puede blasfemar, ya que no le es posible concebir una patria loca, el presidente Felipe Calderón (en su diálogo con el Movimiento por la Paz y la Justicia en el Castillo de Chapultepec el 14 de octubre de 2011) propuso la Buena Nueva: el gobierno mexicano no es autoritario. Y no es autoritario porque aceptó dialogar con el movimiento encabezado por Javier Sicilia, cosa impensable en época del PRI. Y como, según él, no fue refutado en dicho

diálogo, se seguía que al crimen de los "criminales" (que según Felipe Calderón no se encuentra en las instituciones del Estado, pues suponía que los únicos culpables son los narcotraficantes) había que proponerles la "otra" Buena Nueva en la que cree y acompañó sus decisiones: la universal reversibilidad del crimen y el castigo. La reciprocidad del pecado y de su perdón. La armonía preestablecida de los dolores y las alegrías. La armonía preestablecida de los migrantes centroamericanos secuestrados, desaparecidos y asesinados en Tamaulipas, Jalisco, Guerrero o Veracruz, y sus victimarios mexicanos, crueles, codiciosos, mortíferos e inhumanos. Un joven inocente paga las deudas de un adulto culpable, igual que es la patria quien hace morir a la Patria.

Por eso es que el dolor y el sufrimiento causado por más de 130 000 muertos en la época de Calderón, miles y miles de desaparecidos y miles y miles de desplazados, no encontró eco ni sensibilidad en su gobierno y élite que lo apoyó. No es que *ignorara* lo anterior, sino que tuvo plena *conciencia* de ello. No es que no se diera cuenta de las lágrimas que los mexicanos teníamos que soportar o derramar y de que todos perdemos como seres humanos y como patria. Es que según él, *no* perdíamos: *ganábamos.* El mexicano libre no puede realizarse a sí mismo como libre fuera de la patria. Una libertad puramente interior es solamente un deseo, una sombra. La libertad sólo es real cuando se expresa en una forma de vida; y ya que el hombre no puede vivir por sí mismo, ésta debe ser una forma colectiva de vida; pero la patria es el modo colectivo de vida que se respalda con el poder completo de la comunidad; y así la libertad debe encarnarse en la Patria.

El principio de Hegel de que no puede haber vida espiritual desencarnada, fuera del Estado, encontró en el gobierno de Felipe Calderón su plena expresión.[2] Podemos dotar a la vida mexicana con tanto significado como deseemos, al considerar al ciudadano, al "animal racional", como el vehículo de la razón universal. La patria juega un papel importante en tanto encarnación de lo universal en la vida humana; y en tanto

[2] Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Prefacio, también cap. III, Valencia: Pre-Textos, 2006.

la patria posee su "verdad" como expresión de razón universal en forma de ley, encamina al individuo hacia su última vocación.

En efecto, la universal reversibilidad del gozo y del sollozo, del pecado y el perdón, presente en Felipe Calderón, intelectuales y élite que con él compartieron dicha visión, no es otra cosa que la versión refinada de la *ley* del devenir hegeliana ("no hay mal que por bien no venga"), oprobiosa e indecente posición humana. Pero, ¿qué hay de lo absurdo de lo que sólo sucede, incluyendo el mayor absurdo de todos: la muerte violenta, la muerte cruel, injusta e inhumana? ¿Cómo incorporamos criminales y víctimas, degolladores y degollados, crimen y castigo, sufrimiento y gozo, inhumanidad y humanidad, guerra y paz en un todo significativo? O puesto de otra manera, ¿cómo justificamos los modos del Poder Ejecutivo (estando en él la responsabilidad del presente y del "futuro") para con el ser humano mexicano?

Felipe Calderón, ignorante de Hegel pero en sintonía con él, estuvo listo para considerar esto también. Al "destino" del ciudadano mexicano se le debe dar un lugar en la madeja de la *necesidad*, de la misma manera que a sus logros. La muerte misma, la muerte violenta de hombres particulares, es necesaria en el esquema de las cosas, así como lo es la muerte de cualquier animal y la desaparición definitiva de cualquier realidad externa; ya que en tanto externas, todas estas cosas están en contradicción consigo mismas y deben desaparecer aunque sea con sufrimiento y sangre. Es exactamente la posición que sostiene Enrique Krauze, para quien la violencia que padecemos, "predominantemente intestina a las bandas criminales", debe ser vencida con violencia. "Habrá que ganar esa guerra dentro de las reglas de la democracia […] Costará dolor y llevará tiempo".[3] En el espíritu de Max Weber, quien afirmaba que el Estado es el que posee el monopolio del derecho a la violencia,[4] Krauze, en su papel de intelectual asume su responsabilidad apoyando abiertamente la política de Calderón. Según él, sólo los cárteles de narcotraficantes son los responsables de la violencia, ellos son los

[3] Enrique Krauze, *"El Grito de México"*, *El País*, 15 de septiembre de 2010.

[4] Max Weber, *Política y ciencia*, Buenos Aires: Leviatán, 1989.

únicos innobles y ciegos y no hay más alternativa "que actuar para recobrar el monopolio de la violencia legítima que es característica esencial de todo Estado de derecho".[5]

En esta relación inextricable entre el Estado y el ejercicio de la violencia física legítima, Calderón deseaba que nos demos cuenta de la *inevitabilidad* de la muerte de esta cultura corrupta, que según él y Enrique Krauze sólo encarnaban capos y narcotraficantes (pero no políticos, líderes sindicales, Estado e instituciones), y la *aceptación*, por tanto, de su estrategia de guerra. El significado de nuestra historia depende de este necesario consentimiento. Lo que parece sin sentido y en última instancia injustificado, la destrucción y decadencia de esta cultura de muerte, se muestra como una etapa necesaria e inevitable en el camino a la reconquista de la suave patria, a la realización del Estado de derecho y en la razón. O sea, no solamente la muerte misma, sino la particular incidencia del "futuro" en la historia, se muestran como parte del plan significativo, con el que el mexicano puede reconciliarse completamente. Inevitabilidad y aceptación, necesidad y consentimiento, con su cauda de dolor y sufrimiento, temor y miedo.

Por eso la increpación de Calderón al sacerdote Alejandro Solalinde Guerra, defensor de los migrantes, porque éste dijo que había que pedir también perdón a los Zetas. ¡¿Cómo que a los Zetas?!, reviró Calderón a un ausente padre Solalinde en la reunión con el Movimiento por la Paz y la Justicia en el Castillo de Chapultepec. Alejandro Solalinde, lejos de la "necesidad de la historia" y de la concepción de la reversibilidad del crimen y el castigo pedía perdón a los Zetas, porque los crímenes de éstos y otros cárteles revelaban a una sociedad enferma que hace tiempo había perdido la capacidad de amar y ahora, esclerosa y cobarde, nutría instituciones corruptas que ya no servían más al hombre, sino que se servían de él.

[5] Enrique Krauze, *op. ci*t.

> La matanza de los migrantes en Tamaulipas nos revela que los asesinos no fueron 72, sino muchos más: los secuestradores, los asesinos ¡ya iban muertos! Los mató hace mucho tiempo una sociedad que no les dio amor. Los mató un sistema que niega oportunidades lo mismo a jóvenes que a viejos. Los mataron muchas instituciones que ya no sirven al hombre, sino que se sirven de él. Los matamos todos con nuestra cobardía.[6]

Uno difícilmente se convencía de la "teodicea" de Felipe Calderón. Efectivamente es difícil ver cómo el mexicano puede reconciliarse con una "suave patria" del futuro, cómo puede fracasar al verlo como "negación". Incluso si aceptamos el plan general de la historia, su necesidad ineluctable y nos reconciliamos con la muerte de esta cultura, ¿cómo entender como significativas las narcofosas, las narcocriptas, los narcoadolescentes, los decapitados, los colgados, desaparecidos y masacrados a lo largo y ancho del país? ¿Cómo aceptarlo? ¿Podría Felipe Calderón haber iniciado la guerra contra el crimen de "fuera", de haber sabido que para el año 2012 habría más de 50,000 muertos? No lo sabemos. Lo que sí sabemos es que como destacado miembro del partido gobernante (PAN), conocía que la corrupción corroía toda la institucionalidad del Estado. Sabía que la corrupción atravesaba no sólo los círculos del gobierno en todos los niveles: policías federales, policías judiciales, fiscales, ministerios públicos, jueces, funcionarios de Migración, Subprocuraduría de Investigación Especializada en Delincuencia Organizada (SIEDO) etcétera, etcétera, sino también a los partidos políticos y sindicatos. Y, aún así, se atrevió a ir a la guerra con tales instituciones. Uno no tiene que alcanzar las alturas de Iván Karamazov y hacer que pese más la historia que las lágrimas de un niño o un joven inocente, para sentir que el gobierno de Felipe Calderón y con él, la élite política, no han reconocido la gravedad del problema.

Pero en la visión de Calderón tales objetos del destino individual están bajo el movimiento de la necesidad; éstas recaen en el dominio

[6] *Proceso*, número 1784, 9 de enero de 2011, "Entrevista a Alejandro Solalinde Guerra".

de la contingencia intersticial cuya existencia es necesaria. Podemos reconciliarnos con esto, al igual que con la historia nacional y sus Grandes Gestas, si nos identificamos con lo que esencialmente somos: razón universal. Si realmente llegamos a vernos a nosotros mismos como vehículos de la razón universal, entonces la muerte violenta ya no es un "otro", ya que es parte del plan. Estamos en ese sentido ya más allá de los desaparecidos, decapitados, quemados o masacrados. La muerte violenta ya no es un límite. Se incorpora en la vida de la razón, que continúa más allá de ella.

Esto, por supuesto, es para el presidente mexicano y élite que lo acompaña, el verdadero significado de la expresión "amor a la patria y unión entre los mexicanos". Pues el amor a la patria en tanto razón universal encarnada en nosotros mismos, y necesario movimiento hacia una suave patria, libre y soberana, es una de las marcas de una doctrina "verdadera", que podrá solamente surgir en una etapa superior del desarrollo humano. Y no es que Calderón filosofara sobre esta "etapa superior", "la necesidad de la historia" o la ley del devenir. Es que él corporiza perfectamente la perspectiva del principio hegeliano. No sólo es la banal idea de que aunque yo muera violentamente la vida racional continúa, sino la idea concreto-especulativa más profunda de que incluso la muerte injusta e inhumana es parte de la encarnación necesaria postulada por la subjetividad; que la muerte violenta no es negación externa de la subjetividad, sino parte de lo que se postula como subjetividad por la "suave patria", para poder ser. Abstracción del Yo por la "suave patria".

De ahí la ceguera para enfrentar lo que tiene enfrente, justificarse y justificar a toda la élite política. "Hay que depurar a la policía", afirmaba Calderón; "la policía tiene un cáncer y hay que extirparlo". Ni remotamente se le ocurría decir que a la que hay que depurar primero es a la clase política entera, fuente de impunidad y corrupción. Ni remotamente advertía que la verdadera causa de la violencia en el país no son las disputas y la guerra entre narcotraficantes, sino la putrefacción y debilidad institucional generadora de más podredumbre e impunidad, y que la responsabilidad de los gobernantes y de la clase política en la violencia nacional es más evidente que nunca.

Por eso la rabia y reacción violenta de Felipe Calderón y miembros de su gabinete, cuando se enteraron que habían sido denunciados ante la Corte Internacional de La Haya por el abogado Netzaí Sandoval Ballesteros y 23 000 mexicanos por crímenes de guerra y lesa humanidad.[7] La estrategia de Calderón contra el narcotráfico y el crimen organizado había dejado una estela de muerte y violencia (asesinatos, desapariciones forzadas, desplazamientos, torturas), vulnerando los más elementales derechos humanos de la población. El gobierno federal no podía soportar semejante escarnio y, acto seguido, amenazó a los denunciantes con emprender acciones legales en contra de ellos. La universal reciprocidad del crimen y castigo, la armonía preestablecida de dichas y dolores internalizada en la conciencia de Calderón, no podía soportar semejante oprobio y vergüenza. Porque según el presidente mexicano había que actuar de la manera que lo hacía para bien de los mexicanos. No había de otra que salir con ejército y marina a luchar contra los forajidos, haciéndose eco de ello los grandes canales de televisión. Él actuaba como actuaba de acuerdo con su conciencia y según sus convicciones.

La distinción de Max Weber entre una ética de la convicción y una ética de la responsabilidad aquí cobraba su actualidad. Según el sociólogo alemán: "Existe un contraste abismal entre actuar según la máxima convicción (tal como la que prescribe el evangelio) o según la máxima de la responsabilidad, como la que prescribe la consideración de las consecuencias de los propios actos".[8] Es el problema del fin y los medios. Ninguna ética puede rehuir el hecho de que en muchos casos el logro de fines "buenos" requiere el uso de medios, por lo menos, dudosos o peligrosos. Es decir, ninguna ética del mundo puede determinar cuándo y en qué medida el fin justifica moralmente los medios y las derivaciones moralmente peligrosas. Aparentemente la ética de la convicción debe derrumbarse ante el problema de la justificación de los medios a partir del fin propuesto. Ello quiere decir que el político profesional que se

[7] El secretario de Trabajo, Javier Lozano, llamó "ruines", "ignorantes" y "oportunistas" a los denunciantes. *El Universal*, 26 de noviembre de 2011.

[8] Max Weber, *Política y Ciencia*, Buenos Aires: Leviatán, 1989, p. 8.

vale de la violencia para cualquier fin se expone a las consecuencias y debe asumir sus responsabilidades.

"El que quiere hacer política, y sobre todo el que quiere hacer política como profesión, debe comprender esta paradoja ética. Debe saber que es responsable de lo que él mismo puede llegar a ser, bajo el dominio de esa paradoja. Repito que quien hace política se entrega a las fuerzas diabólicas que rondan en torno a toda violencia."[9]

Pero esta exhortación de Weber en torno a la violencia fue ignorada completamente por Calderón. El presidente mexicano puede tener las más profundas convicciones y las mejores intenciones, pero el ejercicio de la política como profesión requiere, en primer lugar y como *conditio sine qua non*, el reconocimiento de la paradoja ética y de la entrega a fuerzas diabólicas que siempre están al acecho. Se trata de fuerzas implacables y malignas que generan consecuencias tanto para el político como para la sociedad. Y ciertamente el presidente mexicano, intelectuales y políticos que lo asesoran y lo apoyan, no conocían o no quisieron hacer caso a tal admonición, pues hay más de 50 000 muertos, más de 10 000 desaparecidos y más de 120 000 desplazados.

Más allá del "oportunismo", "stalinismo" y "autoritarismo" de unos u otros, lo cierto es que tras pasar por la experiencia del infierno, los mexicanos no pueden reverenciar a una patria unívoca y "suave", al menos deben suponerla justa. Se obligan a respetar una justicia concebible, aunque disimulada. La Augusta Equidad no está más allá del Bien y del Mal, sino que campea a su altura. Los méritos de los inocentes pagan por el culpable, y al final de los finales la patria soberana dará a cada uno lo que se merece. Valorará, aunque sea a distancia, un mal por un mal y un bien por un bien. Todo México inserto en una matazón y crueldad memorables, de las que hemos sido testigos, no es más que el espantoso prefacio. "Para limpiar hacían falta los furiosos, pero ahora veréis llegar al arquitecto", escribió Joseph de Maistre al conde de Bray en 1815.[10]

[9] *Ibid.*, pp. 90-91.

[10] Joseph De Maistre, *Las veladas de San Petersburgo*, Madrid: Espasa Calpe, 1988.

## *Destructio destructionum*

## Religión sacrifical

La “reversibilidad” de los méritos, de la virtud sustitutoria de los sufrimientos expiatorios, es una hipótesis que satisface la exigencia de justicia, en su forma más simple y universal: el intercambio de mano a mano. Confía que la destrucción, que triunfa en crímenes, masacres, guerras y revoluciones, pueda a su vez ser destruida. *Destructio destructionum* (destrucción de las destrucciones). El furor de quienes asolan regiones del país era necesario, pero ahora llega el constructor, el arquitecto. Es la posición que sin pestañear sostuvo Felipe Calderón en su guerra personal contra el crimen organizado. Posición orientada a creer que el mal que nos asola proviene de una cierta división inexplicable y que el retorno al bien depende de una fuerza contraria que nos empuja sin cesar hacia una unidad igual de inconcebible.

Libre de su tenaza de escorias reaccionarias y de la ideología ultramontana caducada, la solución esbozada brilla por su elegancia. Salva, en las alturas, el Poder de la Patria, en detrimento de su Bondad y Suavidad. Consagra, en la tierra, la autoridad del guerrero y del político (Ejército, Marina, Clase Política), soportes de las infalibilidades físicas y espirituales. Pues nada concuerda tanto en este mundo como el espíritu político y el militar. Es decir, la vieja cantinela de “derechas”, el eterno cántico a la gloria de la espada y del hisopo. De hecho, una canción de izquierda podría, de la misma manera, cantar el advenimiento del espíritu revolucionario en la punta de los puñales. Es, por cierto, tentación omnipresente en la izquierda de las izquierdas. El combatiente es el hombre del sacrificio último, *in vivo*. El político, o cualquier otro guía intelectual, es el hombre que santifica el sacrificio, *in vitro*. Uno verifica prácticamente, el otro corona teóricamente la nueva justicia teológico-política. Regiones y ciudades del país, empapadas de sangre, no son más que un altar inmenso donde todo lo que vive debe ser inmolado sin fin, desmesuradamente, sin descanso, hasta la consumación de las cosas, hasta la extinción del mal, hasta la muerte de la muerte. La obra común

en la que colaboran el hombre de armas y el de "almas" es la entronización del sacrificio como orden universal, "ley oculta y terrible que tiene necesidad de sangre humana".[11]

¡Qué importaba que la Patria Soberana que sacrifica a la suave patria prometiera con Felipe Calderón el fin de la Tribulación y la epifanía del Bien, o a la manera de cualquier marxismo, la reconciliación del hombre con su esencia! El camino que conduce al más allá de la crisis sigue siendo el mismo con Enrique Peña Nieto, con una salvedad: la mordaza y el silencio es el camino para ocultar y enterrar toda queja y denuncia. Opone el espanto al espanto, la crueldad a la crueldad, la sangre a la sangre, contando con la ley oculta de la "reversibilidad", que dobla todo negativo mediante su revés positivo. Convierte una destrucción sacrificial en recreación cósmica. Igual que Calderón, transforma la estrategia de "limpieza social" en el inevitable surgimiento de paramilitares y "matazetas", y en una situación de impunidad generalizada que propicia mayor violencia. Pero no importa, cuanto más grande es la devastación, más rápidamente encuentra el desorientado y atemorizado su ruta original y final. En el crepúsculo de los Dioses, Brunilda alumbra la hoguera en la que se precipita. La música asciende sublime, con prolongados gemidos y truenos de rebelión. El texto duda, Wagner buscó, durante años, las invocaciones que debían brotar de los labios de la joven. Se desesperó. El sacrificio es suficiente, la música habla por él. Las últimas palabras de Brunilda pueden ser cualesquiera. No tienen nada que demostrar. Sólo testimonian las llamas que abrazan el firmamento y consumen la carne.

Así gira el fantasma de la ubicua "reversibilidad". No salva la patria porque es verdad. Pero se toma por cierto porque restaura una patria de sacrificio. El sacrificio que salva a la patria es supremo. Es la semilla que en su momento dará frutos. En su abnegación, así como en sus negaciones, no conoce límites ni tabúes.

Felipe Calderón y Enrique Peña Nieto resumen lo esencial del Poder de la patria en la defensa y la ilustración del espíritu de sacrificio.

[11] *Idem.*

La nación, comprendida como vínculo social, se identifica con la sociedad, a la que exige muertos, desaparecidos, desterrados, sin los que la vida social sería imposible. 250,000 asesinados, 230,000 desplazados y miles y miles de desaparecidos, qué importan, la "suave patria" lo exige. El sacrificio se convierte en contrato social. En él, el individuo se abole como voluntad particular (se sacrifica) y se afirma como voluntad general (muere por una realidad que le sobrepasa: la "suave Patria"). Este acto se revela como una comunión. La voluntad de todos los individuos reunidos (la "unión entre los mexicanos") se reconoce voluntad general y la reunión define a los reunidos. Las aporías, sobre las que porfiaba Jean-Jacques Rousseau, desaparecen, resueltas mágicamente. Individuos libres e independientes instauran una colectividad supraindividual en y por un sacrificio del que nace y renace la sociedad. Admitido este nuevo contrato social, a continuación se impone el círculo vicioso de Felipe Calderón y Peña Nieto: el sacrificio, acto fundador, "salva" a la "suave patria" y a la sociedad; la política, a su vez, salva al sacrificio y santifica el contrato.

El tiovivo da vueltas. En el centro del círculo perfecto, el sacrificio pivota y arrastra a los caballitos de madera: adolescentes, jóvenes, emigrantes, niños, mujeres, adultos, ancianos. Estamos en medio y podemos ser inmolados en cualquier momento. Una simetría tan milagrosa revela una especulación doctrinal, construida para las necesidades de la causa. Sobre el terreno, los etnólogos no encuentran *el* sacrificio. Distinguiendo los usos y costumbres que vinculan a los vivos con los antepasados, los etnólogos desmitifican: sacrificar se convierte a veces en ligar, a veces en liberar. Estas operaciones, tan disyuntivas como conjuntivas, no son idénticas, dependiendo que liguen el imperativo al divino, a la animalidad, al origen del mundo o al de la sociedad. Lejos de fundamentar la vida religiosa, el sacrificio se funda en ella y varía con ella. Su pretendido privilegio ontológico, el de que constituye la experiencia religiosa por excelencia, revela, según la etnología contemporánea, una ilusión óptica y una superchería, hasta el punto de que algunos investigadores proponen desterrar el término del vocabulario científico.

Al igual que la noción de totemismo, parece reflejar menos la realidad estudiada que los prejuicios del que estudia.[12]

La religión sacrificial, que quisieron Joseph de Maistre, Émile Durkheim, la sociología moderna, junto con Roger Caillois y George Bataille, es la piedra angular de la política sacrificial de Calderón y gabinete que le acompañaron y acompañan. Y ciertamente no es una ilusión retrospectiva la del gobierno mexicano, una proyección de las impertinencias modernas en universos de mentes ancianas que no tienen cura. Por el contrario, en cuanto a programa, Peña Nieto organiza la respuesta de las élites mexicanas enfrentadas con el fracaso general de los referentes tradicionales. Occidentalizaciones brutales, aculturaciones, desarrollos posmodernos, cultura financiero-tecnológica puesta al servicio del gran capital que exige convertirse en apóstoles de la utopía tecnológica y vivir sólo del presente, al modo del nuevo iPhone 7 o la nueva computadora, han tomado al asalto las devociones desconsoladas y desconsoladoras de las gestas de la Independencia y la Revolución. Quien pretenda regenerar una colectividad y cimentar la sociedad desgajada debe inculcar en los ciudadanos la adhesión al interés común. La guerra de Peña Nieto, igual que la de Felipe Calderón, la solidaridad, el nacionalismo de los mexicanos y el socialismo de los sociólogos, se ajustan a esta necesidad. Sus furores guerreros y sus exaltaciones sentimentales así lo demuestran. Y la sangre, más vertida que nunca.

La llamada a la unión sagrada de los militares y los políticos desborda las políticas liberales, anticlericales, conservadoras, revolucionarias o nacionalistas de antaño. Lo importante no es el ejército y la marina, sino el espíritu militar. Tampoco los partidos políticos, sino el estimulante místico. Sólo que los partidos políticos, totalmente desacreditados, no están

[12] La obra de René Girard sobre la violencia sacrificial, fundadora de toda sociedad, entre la que destacan *La violencia y lo sagrado* y *El chivo expiatorio*, desmonta toda esta corriente etnológica. Dos ejes destacan en su teoría: la representación del *deseo* como pulsión *mimética* y fuente de violencia en toda comunidad, y la sacralización de dicha violencia por la vía del mecanismo sacrificial del chivo expiatorio.
René Girard, *La violencia y lo sagrado.* 1a. ed., Barcelona: Anagrama, 1983.
René Girard, *El chivo expiatorio.* 1a. ed., Barcelona: Anagrama, 1986.

para llenar el cometido místico. De modo que no queda otro remedio que acudir a la fuente tradicional: la religión. Es lo que Bataille advierte. "El ejército y la religión son los únicos que tienen la posibilidad de satisfacer las aspiraciones más consecuentes de los hombres. El primero convierte en profesión el afrontar realmente la muerte, la otra conoce el lenguaje marcado por la angustia y la majestad tempestuosa propias de los que están en el umbral de la tumba".[13] Todo programa de regeneración social bebe de ambas fuentes. A borbotones, cuando el narcotraficante elimina al soldado regular y cuando el gobernador de un estado o el comisario político ofician ocupando el lugar del sacerdote oficial.

¿Quién puede garantizar que el sacrificio compensa? Por una parte, el lenguaje oculto de la reversibilidad predicada por Felipe Calderón no convenció más que a los ya convencidos. Por otra parte, sociólogos e intelectuales postulan que el problema no existe, o que está resuelto antes de existir. Como el mexicano nace integrado en un entorno social, que le sobrepasa y le precede, el interés general sólo puede primar. La sociedad, al igual que las Iglesias, forma un todo irreducible a la suma de sus componentes. Privilegia la conexión sobre la desconexión; asegura la conjunción de los mexicanos, entre ellos y con lo que les trasciende. El sacrificio lo certifica la sociedad: morir o matar, masacrar o inmolarse, la comunión mediante la sangre asegura la sucesión de las generaciones y la permanencia de la especie. ¿Qué ocurre si estas certidumbres doctrinales se marchitan?

## En la misma pantalla

### Incredulidad y telecracia

Una fuerza oscura, maligna y siniestra en su desorden y violencia, guerra y caos, anarquía y transgresión, codicia y ambición, insolencia y

[13] Georges Bataille, *La parte maldita,* Barcelona: Icaria, 1987.

soberbia, que se remonta a la más remota Antigüedad y decide que la eternidad se juega aquí y ahora, a vida o muerte, informa a Occidente.

Es el mundo de Homero y sus aqueos, expatriados, reunidos en una formación desbocada, donde todo es frenesí y nada funciona.[14] Radicalmente polimorfa, una furia apátrida, un desarraigo violento histórico precipita a los aqueos, dorios y jonios en un barullo histórico que todavía continúa, manifiesto en el caos y desorden global de nuestros días, en la escandalosa riqueza de unos cuantos, en el culto al movimiento incesante, al discurso de la eficacia, a la innovación por la innovación, al interfaz, a la fluidez ilimitada, al derretimiento e inacabamiento sin fin, al ciberespacio que borra todo tiempo local y nos sitúa en la pura globalización y velocidad límite, en el paganismo de la "excelencia", "éxito" y "ser mejores".

Una confusión generalizada: las ondas hertzianas y las imágenes digitales son las causantes de todo y no el mundo de Homero. ¿Qué mano invisible saca a relucir las desgracias del mundo para iniciar el proceso a quien pensamos que es el responsable? ¿De dónde sale que las malas noticias ahuyentan a las buenas? Todas las noches, a las diez y media, cada viviente mexicano se conecta a una misa negra. La pequeña pantalla es el altar de nuestra incredulidad.

Los intelectuales lamentan la época no tan lejana en la que ellos difundían y comentaban las noticias del mundo a fieles y electores, a quienes la información directa rara vez les venía de otro lugar que no fuera de la parroquia. Las élites deploran las indiscreciones de envergadura nacional y planetaria que ponen de manifiesto incongruencias e inconsecuencias de las que sólo se hacían eco los salones de antaño. Y cosa extraña, una gran parte de los hombres de letras y del espíritu prestan su pensamiento y su pluma a la condena ofuscada de las comunicaciones de masas. La publicación de anatemas que condenan al espantoso "universo mediático" está asegurada por ese mismo universo. El "comunicador" transmite las condenas y espera quedar excluido, así

[14] Homero, *La Ilíada*, Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, versión de Rubén Bonifaz Nuño, México: UNAM, 2011.

como librarse de sus vecinos y rivales. La opinión pública prospera, desde el origen de los tiempos, en la feria de la plaza. Su mercado de noticias tontas o juiciosas, verdaderas y falsas, suscita críticas fundadas, que opiniones menos motivadas, a menudo delirantes, a las que inevitablemente apoyan. Así resurge la eterna pantomima de la excomunión de masas de las comunicaciones de masas.

El docto, que periódicamente reabre el interminable proceso a la televisión, no innova nada. La radio fue sometida a algo parecido, el cine pasó por la "escuela del crimen", la prensa de gran tirada, inventada no hace mucho, también soportó cosas por el estilo. Remontemos el curso de los tiempos. El dramaturgo francés, Molière, no tuvo derecho a un funeral cristiano. Mozart se pudrió en la fosa común. Y así, poco a poco, henos de nuevo con Platón, cuya aversión por la "teatrocracia", por el reino del teatro, todavía inspira, sin que ni siquiera ellos mismos se den cuenta, a los críticos de la "telecracia" actual.

¿Cómo proceden, según nuestros parangones de virtuosa intelectualidad, los malvados telécratas? Gobiernan la opinión mezclando los géneros. La desorientan iluminando por igual vicio y virtud. Nivelan las diferencias. Alimentan una ceremonia de la confusión que acaba por conferir una importancia menor a la masacre de 72 emigrantes en San Fernando, Tamaulipas, el 28 de agosto de 2010 y a las carnicerías que se han sucedido entre los años 2011-2016, y mayor relevancia a las reliquias de Juan Pablo II traídas a fines de agosto de ese mismo año para ser veneradas en 91 centros religiosos del país. Semejante confusión de pesos y medidas pasa de ser licencia para convertirse en transgresión, por el objetivo político que conlleva y una veneración que huele a idolatría. Si se pretende mantener al "Papa peregrino" como ejemplo de santidad, hace falta llevar a cabo el gesto augusto de expulsar a Homero de la ciudad filosófica y cerrar la televisión.

¿Qué tienen en común la poesía muy elaborada de la *Ilíada* y la *Odisea* con la "subcultura" mediática de nuestro tiempo? Nada más que esto: sobre las pantallas grandes y pequeñas, al igual que en la escena ateniense, surge el rechazo de Platón. Surge el rechazo a la violencia y al entredevoramiento salvaje que manifiesta la barbarie de Eros,

desmintiendo nuestros programas civilizadores. Las informaciones son *relevantes* y, por tanto, como Homero, poco respetuosas. Implacables, las noticias nos muestran cuánta purificación platónica hace falta; revelan cómo Eros todavía se subleva contra Filia, mientras que las multitudes que viajan a los centros de peregrinación y acompañan al "Papa peregrino", predican a cual más una conversión sublime de los malos instintos y una pacificación que no acaba de llegar.

Hace falta tener valor para limpiar la cochambre que nos envuelve; y aunque los medios de información denieguen los sueños de color de rosa, no acaban de desmotivarlos. La amplitud filosófica de sus revelaciones se infravalora cuando se las reduce a la simple fuerza de apoyo de un optimismo o pesimismo preliminar. Eso es lo que sucede en México. En el México de los años 2006 al 2016. En el México de las innumerables masacres cometidas por el crimen organizado con la complicidad del Estado mexicano. Masacres que iniciaron el 13 de agosto de 2008, cuando un comando irrumpió en el Centro de Rehabilitación de Ciudad Juárez y acribilló a 10 jóvenes, y prosiguieron el 8 de julio de 2011, cuando en Valle de Chalco 11 personas fueron ejecutadas. La masacre de 72 emigrantes en San Fernando, Tamaulipas, el 28 de agosto de 2010; la de 24 albañiles en La Marquesa, Estado de México; el ataque contra el bar Sabino Gordo, en Monterrey, que dejó 21 muertos; los 16 jóvenes del fraccionamiento Villas de Salvárcar, en Ciudad Juárez; los 13 habitantes de Creel, en Chihuahua, y los 52 asfixiados y quemados el 25 de agosto de 2011 en el Casino Royale de Monterrey, Nuevo León. El exterminio de la población de Allende, Coahuila, en la salvaje frontera mexicana vecina a Texas, en marzo del 2011 a manos de los Zetas, cuando sus habitantes (300 afirman las autoridades de Coahuila) fueron torturados, despedazados y eliminados. Tal vez la más grande maldad cometida por los Zetas. O la cárcel de Piedras Negras, Coahuila, convertida entre 2009 y 2011 en un templo de la muerte al servicio de este mismo cártel. Los hechos no aclarados no implican una indiferencia de mal gusto: indican que las autoridades apuestan al olvido. El olvido para que los muertos de *aquí* y *ahora* (puesto que todos estamos muertos cuando el olvido se apodera de uno) sepulten a sus muertos de

*ayer*. Ejecuciones múltiples, en tu pantalla. Masacres, una y otra vez. Impensable, indecente, obsceno. La información puntual dice mucho acerca de su puntualidad. Anuncia la persistencia de la calamidad. Verifica a Clausewitz, que subraya, con exactitud, que una vez que se han traspasado los tabúes y los límites posibles, pasa a ser concebible una crueldad tan inhumana que parecía inimaginable. Rociar de gasolina el Casino Royale en Monterrey y prenderle fuego para arrasar con todo, llevándose en la destrucción a 52 personas que adentro se divierten, aterrorizándolas, asfixiándolas, entra ya dentro de lo posible. De lo previsible. De lo visible. Y por ello se convierte en un peligro contra el que hay que prevenirse. El general prusiano medita las batallas de aniquilamiento que prevé reiterables, aunque su inventor haya perdido en Waterloo y acabado en Santa Elena. Si Napoleón lo ha hecho, hay muchos que pueden repetirlo. El telespectador medita las masacres ocurridas en México, y aunque no son *las matanzas* de las grandes guerras, concluye, de la misma manera, que una vez que se ha traspasado ese límite, su reproducción es previsible, aun en una guerra como la nuestra, y por tanto, plausible, por los siglos de los siglos. La visión de la televisión trasciende la pura circulación de imágenes embrutecidas y repentinas: el México del 2008 al 2011 nos muestra la actualidad, mientras que la experiencia histórica subtitula: "Masacres".

Una diplopía tal (visión doble, recepción de escenas inconexas de una circunstancia particular) no es patrimonio exclusivo del reportaje televisivo. La tragedia clásica culminaba en dos momentos. Uno, en el que, para sorpresa general y contra toda expectativa, surge el imprevisto, la peripecia, περιπετεια: por ejemplo la reaparición de alguien que se creía muerto. Y otro, en el que una revelación pasmosa obliga a reconsiderar el encadenamiento de las acciones; es el instante de la revelación, del descubrimiento, del reconocimiento: αναγνορισισ. El drama se desarrolla entre las dos instancias de la revelación trágica. Los encargados de la acción y los narradores difieren y se oponen. Mientras que los héroes aclaran, *hic et nunc*, sus compromisos y afrontan la peripecia, los heraldos, que desvelan, parecen hablar a destiempo. Este último papel, el del "reconocimiento", suele confiarse a los coros, a veces a los humildes

(pastores, nodrizas, centinelas) y específicamente a los increíbles videntes de las desgracias (Tiresias y Casandra), ciegos o inaudibles. El desfase entre la intuición del acontecimiento y su comprensión, el esfuerzo realizado en el escenario y en la cabeza de los espectadores por unir ambos extremos, a fin de que lo que sucede bajo nuestra vista *salte a la vista*, es decir, acabe diciendo algo, es lo que define toda literatura digna de ese nombre. Descifra, en los desgarros patéticos, insignificantes, mundanos en cuerpo y alma, "la verdadera vida, la vida por fin descubierta y esclarecida, la única vida en consecuencia realmente vivida".[15] Un reportaje "mediático" como el de la matanza de 72 emigrantes en San Fernando, Tamaulipas, sacude los espíritus cuando muestra hasta qué punto de demencia, a menudo sangrienta, se traslada el tiempo y que hay que darse cuenta de él. Nada criticable en ello. Un reportaje "mediático" como el del exterminio de 20 o 30 familias en Allende, Coahuila, probablemente la mayor carnicería de la última década en México, quedó sepultada en el olvido, pues de eso se trata en México: que el terror quede en el olvido. Llevado por el suceso, el buen periodista, dando lo mejor de sí mismo, parte tras las huellas de Casandra y de Proust, en búsqueda (αναγνορισισ) del tiempo perdido (περιπετεια).

La verdad del suceso de San Fernando, Tamaulipas o Allende, Coahuila, flota fuera del alcance, mientras que los momentos principales (el terror de las víctimas, el cuchillo del degollador) no reflejan su luminosidad. Es una pura peripecia tan abominable, que irradia, vaticina sin concepto, ciega, una historia shakespeariana, sin pies ni cabeza, y desarrolla de manera imprevista los asesinatos en serie. Un reconocimiento puro de dicho suceso, un descubrimiento exterior, extraño a toda acción, titubea, es concepto sin intuición, *flatus vocis*, charlatanería. Inútil intentar trabajar como pareja separada, el académico consagrándose al conocimiento puro, y el hombre de partido a asuntos más prosaicos. Ambos se precian de informar acerca de lo que todavía no ha sucedido. Más que pretender prefabricar los sucesos, conviene anticipar una sorpresa

[15] Marcel Proust, *En busca del tiempo perdido*, tomo III, Madrid: Alianza Editorial, 1969.

insuperable y descifrar el sentido de su impacto en el todo a consecuencia de dicho impacto. Hay que prever lo imprevisto en tanto que imprevisto. Todo aparato de información perturba en la medida en que funciona, ya que su mismo funcionamiento se lleva a cabo cosechando y aceptando la perturbación. Desde los tiempos del αγορα hasta los de las plataformas digitales, se le reprochará sin cesar a la información el crear el acontecimiento del que informa. La antífona platónica toma desprevenido al mundo y a las ondas, despertando en cada uno al censor, guardián de nuestros sueños.

No has visto lo que has visto. No sabes lo que dices. La interpelación es emitida por las propias fuentes de información. El profesor platónico se limita a parasitarla. Desde que nace, el europeo navega en los presupuestos griegos preplatónicos. Y el docto mexicano, víctima del síndrome de la mimesis, reproduce casi todo lo que el europeo piensa y practica. Cuando las informaciones desorientan al intelectual mexicano y se pregunta dónde está, la respuesta está en la pregunta. Se ve entonces enfrentando, por un lado, a la fuerza del desarraigo del turbulento Ερος preplatónico, a la fuerza del primer padre y primera madre del europeo, al mundo de guerra y transgresión de Homero; y por el otro, al mundo de orden y autoridad de Platón. Uno puede persuadirse de que los efectos de la sorpresa no durarán más que un instante. Una vez admitido que para adquirir un conocimiento primero había que sorprenderse, se apresura a suponer que la quietud del saber sosiega, tranquiliza, absorbe, sutura, a continuación, la inquietud inicial. Los dioses, nos explica Platón, no filosofan, no buscan, pues desde siempre han hallado.

Consagrado a la novedad, a lo inédito, transitando de sorpresa en sorpresa, la información manifiesta un género difícil. Continuamente promete satisfacer una ignorancia que se obstina en mantener boquiabierta. Sería equivocado acusar a los medios de propagar una tesis escéptica, sofista o nihilista ("nada tiene sentido"), a la que convendría oponer virtuosamente: "el Bien y la Paz son la medida de todas las cosas". La información no excluye de ninguna manera que el acontecimiento tenga sentido. La permanencia del asombro no está mantenida maliciosamente mediante malévolos mandamases; se debe a la forma y no al contenido

de las noticias, que por definición se suceden. La noticia nueva acaba con la antigua. El tiempo llega y pasa, de sorpresa en sorpresa. A diferencia de sus modernos epígonos, Platón sabía que la voluntad de erradicar el caos en el ágora implica rebelarse contra el tiempo.

## Tiempo recobrado y estética del terror

Una abierta o secreta complicidad une a todos los medios (internet incluido), a la novela sobre el narcotráfico, al teatro griego y a la filosofía. Todos establecen que el tiempo se deja ver desde el interior, que el tiempo que pasa nos concede el tiempo de ver pasar el tiempo. El tiempo es ese ver lo que se ve. El suceso del suceso, según Homero y Sófocles, es la revelación intratemporal del tiempo, que Proust bautiza como "tiempo recobrado". El suceso del suceso es la brutalidad del narcotráfico, lo dantesco de su violencia, el acontecimiento que no se deja fácilmente aprehender, pone una barrera a la literatura e impide *hic et nunc* la novela definitiva sobre esta atroz realidad. El tiempo recuperado, su revelación intratemporal, hará posible más adelante la obra definitiva que desoculte una realidad que supera con creces cualquier ficción.

La operación no cae por su propio peso. El tiempo se manifiesta en la crisis, que desune lo patético de lo que sucede y su legibilidad. La inquietud resulta del mandato contradictorio de tener que notificar lo inesperado, que agita prejuicios corrientes y concepciones preestablecidas. El asombro no está sumergido en los placeres de una curiosidad de buena sociedad. Sacude. Apareciendo entre los postres y el café, los decapitados a machetazos en Acapulco o en Monterrey hielan a Guadalajara, Puebla y Jalapa. Los desaparecidos de Ayotzinapa enfurecen, destrozan el alma, entristecen, hacen llorar. Antológicos esos videos del blog "narco-mundo" subidos a internet en los que aparece el *Inicio del terror*, referido a asesinatos de presuntos miembros de cárteles rivales, y al lado, como si se tratara de una broma pesada, el video de la ejecución, el acuchillamiento, la decapitación, el destripamiento, el cuchillo y la sierra aniquiladora, el abandono tanto del asesino como de la víctima

de la última pizca de humanidad, convertidos uno y otro en escarabajos, derrotados por el terror, la tortura y la humillación. El terror no da tregua. Terror que amenaza al país, inocula el miedo en el corazón de la gente y toma como rehén la libertad de pensamiento y palabra. Terror tan singular que mina la vida de personas concretas afectando la convivencia colectiva. Terror que atenaza cada día y cada noche, cuando se está en vigilia y se trata de conciliar el sueño. Terror sin consuelo, que no enturbia los discursos electorales y sólo puede desahogarse en una asociación de víctimas como el Movimiento por la Paz y la Justicia que encabezó Javier Sicilia o en la defensa de ellas como las que hace el Centro Miguel Agustín Pro. Pocas asociaciones ante lo insondable del terror. Terror íntimo que se rumia en solitario y, por un momento, se impone a todos los grandes terrores.

Cuando la televisión o internet revelan que una prohibición fundamental ha sido transgredida, la revela como prohibida, aunque haya dejado de serlo. Cuando en internet el blog "mundo-narco" publica escenas pavorosas como la de decapitar en vivo a una víctima, enemiga del cártel adversario, no deja uno de sentirse asqueado. *Ad nauseam*. Provoca náuseas. Pero al cabo de poco, inquieta por la desazón producida, exige que con el veneno vertido se administre el antídoto y que el analgésico alcance al dolor. Adaptando su oferta a la acuciante demanda, la información se torna analgésica. Repite la cosa y su contrario. Enjuaga las lágrimas y sonríe a una meteorología favorable. Mañana habrá buen tiempo. Las nubes se disipan. La matanza de jóvenes inocentes en Ciudad Juárez o en Torreón, la ejecución de 24 humildes albañiles en el parque nacional La Marquesa, o la matanza de 72 inmigrantes en San Fernando, Tamaulipas, se enjuagan en los *talk shows* tipo *Laura*, *Cosas de la vida* y *Ella es Niurka*, que regresaron como si nuestra máxima aspiración fuera regresar a los años previos a la transición democrática. El asesinato a machetazos se oculta mediante la operación "Iniciativa México" promovida por los dos grandes canales abiertos del país: el canal 2 "canal de las estrellas", y el canal 13 de Televisión Azteca. Se entrevista al *JJ* (un narcotraficante) como la más grande luminaria. Se hace el gran negocio con la boda real en Inglaterra. De verdaderas idioteces se hacen

grandes noticias. Una imagen tapa otra imagen. Mientras los noticiarios nacionales informan de 97 hombres y mujeres ejecutados, incluso 10 decapitados en Torreón, entre el viernes 8 y el sábado 9 de julio del 2011, repartidos entre Monterrey, Chihuahua, Chalco, Estado de México, Sinaloa, Acapulco y Coahuila, el presidente Felipe Calderón asiste a la final del futbol Sub 17 y desciende al campo de juego para entregar la copa a los campeones mexicanos. Calderón recibe una andanada de chiflidos y abucheos, ignorados por casi todos los medios informativos. Los intensos baños de sangre y las escenas de cuerpos inertes, cuando no decapitados, pendientes de puentes y árboles, o hechos trizas, se callan intencionalmente por la fiesta del futbol.

Se puede recuperar el resuello, ¿pero durante cuánto tiempo? Un padre ultraautoritario de mal humor ordena a su dulce progenie: ¡Rebélate, eres libre! El niño obediente no se rebela rebelándose y no obedece si no se rebela. Prisionero de una doble contradicción, *un callejón sin salida*, corre el riesgo de volverse loco. A menos que se vuelva hacia el origen de la doble obligación restituyéndole la jugarreta perturbadora.

Se mata por venganza, se masacra en nombre del Bien público, se mata por Amor al prójimo (tal como el llamado Cártel de Jalisco Nueva Generación promete a los veracruzanos al presentarse ante ellos el 27 de julio del 2011 como un grupo "Mata Zetas"), se masacra por diversión, se asesina por el dinero fácil o nomás porque sí. Las contradicciones violentas inflaman embarulladamente nuestros ideales, nuestras creencias. Los medios y el internet no inventan, sino que publican el conflicto de valores. De esa manera rompen los silencios acomodaticios, que los hacía soportables. Al presentar lo invisible, la tele e internet desestabilizan. Al intentar consolar, descerebran. El abismo que abren hasta el infinito pretenden colmarlo mediante algunos bellos gestos insignificantes y con unas piadosas buenas intenciones. ¡Demasiado tarde! Han entreabierto un ojo. Imposible volver a cerrar el entredevoramiento "erótico" apenas civilizado, a pesar de 2000 años de platonismo. Si llega el caso, la comunicación de masas vuelve loco. Y de ningún modo es algo premeditado, ya que empieza por enloquecer ella misma. Un platónico sugeriría: porque la comunicación de masas testimonia horrores que hacen retroceder

de horror. Un cínico replicaría: porque lejos de hacer frente, la tele se apresura a transformar la sangre en zumo de granada. Más exactamente, porque se le pide demasiado. Agobiada por manifestar el sinsentido del sentido, la tele repara su falta de gusto por la redención de un "nunca jamás", desmentido por la próxima tormenta y el siguiente huracán. De catástrofes a asunciones paradisiacas, el caos catódico sueña con el hundimiento del mundo criminal.

Si la televisión imagina el derrumbamiento del mundo criminal, la literatura sueña con la novela definitiva sobre el narcotráfico. Lo que nos da la realidad en el país destruye las tímidas fantasías de los escritores, desarmándolos, bloqueándolos. Es verdad que han surgido novelas como *Un asesino solitario, Balas de plata* o *El amante de Janis Joplin* de Elmer Mendoza; o *Tijuana*: *Crimen y olvido* de Luis Humberto Crosthwaite.[16] Pero son trabajos que, sin demérito de ellos, son momentos ónticos, instantes existenciales, tramos temporales en los que apenas si atisbamos y vislumbramos el *tremendum horrendum iniquitatis* (tremendo horror de maldad). Diríamos con Heidegger, lo ónticamente más cercano, es decir, lo inmediato, lo descriptivo, lo que diariamente se nos plantea en el seno de la existencia misma, es ontológicamente lo más lejano. Óntica es toda consideración, descripción, inmediatez, teórica o práctica, del ente hombre que se atiene solamente a los caracteres del ente como tal, sin poner en tela de juicio su ser; ontológica es en cambio, la narrativa o descripción del ente que apunta al ser del ente hombre, que arriesga todo en el enigma de la existencia. El *tremendum horrendum* del narcotráfico espera la obra maestra que rasgue el velo que oculta ese mundo de tinieblas, dolor y miedo, que devele lo más recóndito de las perturbaciones personales, ajenas y cercanas, y acometa la enorme tarea de contar el alma rasgándola. La obra que no sea solamente

[16] Elmer Mendoza, *Un asesino solitario*. México: Tusquets, 1997; Elmer Mendoza, *El amante de Manis Joplin*. México: Tusquets, 2003; Elmer Mendoza, *Efecto tequila*. México: Tusquets, 2004; Elmer Mendoza, *Cóbraselo caro.* México: Tusquets, 2005; Elmer Mendoza, *Balas de plata.* México: Tusquets, 2008; Luis Humberto Crosthwaite, *Tijuana*: *Crimen y olvido*; Barcelona: Tusquets, 2011.

la descripción del entre intramundano (óntica), sino la interpretación del ser de ese ente (ontológica). La novela memorable plena de contundencia moral, psicológica, social y existencial, que plantee el enigma de la existencia en el existir mismo. El alma del sicario o del jefe del cártel no es esa parte caritativa de los seres; el alma es todo, lo bueno y lo malo, la derecha y la izquierda en el cosmos, lo que queremos y lo que odiamos, los que nos sirve y lo que no nos sirve de nosotros mismos. Toda esta revelación intratemporal del tiempo que es la novela maestra apela al alma que nos gusta y al alma que nos disgusta: la venganza, la melancolía, el llanto, la traición, el poder, el sufrimiento, el miedo, y todo lo que en nosotros habita. Porque el mundo real es tan avasallador, tan aterrador, que la novela no ha podido hacerle frente. Las razones que uno no sabe explicar están siempre en los puntos suspensivos, cuando uno se conmueve ante un libro extraño que nos cae como un puñetazo en el estómago de la historia y de la vida, pues la novela es y no es una historia de la madre como circunstancia radical de nuestras existencias.

La inmediatez del periodismo como alternativa para explicar el acoso del narcotráfico se queda mucho más corta precisamente por su inmediatez, por su carácter óntico. Nos deja insatisfechos. El periodismo es como un envoltorio intelectual que no expresa nada (y así sucede con la totalidad del mercado editorial que vende libros como pan caliente sobre el narcotráfico). El periodismo y la infinidad de obras sobre el narcotráfico no perturban, informan, no conmueven, sólo nos hacen saber algo, no dan un golpe en la barriga, sólo dan noticia de un algún suceso. No tienen el calor de la luz cenital, el ámbito perfecto y perturbador de un quirófano. Y no es extraño, pues de quirófanos se trata. Desde el inicio, la gran novela sobre el narcotráfico estará marcada por los tonos de la ambición, del poder, del asesinato, de la amenaza, de la venganza, de la traición, de la extorsión y del chantaje, que son fenómenos viejos que adoptan, en todos los tiempos, las sustancias mentirosas o falaces de cada época. Esa novela nos llevará indefectiblemente a nuestros propios defectos, el del poder, la venganza y la ambición sobre todo, de modo que nos revolvamos en el asiento como si estuviéramos señalados con el dedo. Hasta que la pureza de los símbolos nos señale tanto, que

digamos en el momento de la lectura, revueltos como estemos contra nosotros mismos y contra la novela: "ese no soy yo, eso no sucede". Y así derivaremos hacia los territorios adyacentes hasta que decidamos que la novela nos abandona, que no tenemos nada que ver con ese universo que es como hielo en nuestras tripas, revueltas por la presencia cada vez más amenazadora de la sustancia espiritual de la lectura: crimen, venganza, poder, ambición, miedo, chantaje, extorsión, suplantación…

La novela definitiva sobre el narcotráfico saldrá a nuestro encuentro en un envoltorio nuevo, y no ciertamente en un envoltorio intelectual, sino en uno sentimental, perturbador, ajeno y cercano, y profundamente humano. La gran novela no nos llegará demasiado tarde, más bien nosotros llegaremos tarde a sus símbolos, al discurso circular tan arriesgado que el novelista nos dejará como un regalo, acaso el más complicado: el de su alma compleja. Llegaremos tarde en una piel especial que traslucirá mucho de la piel del novelista. Pasan y pasarán todavía muchas cosas. Y el novelista habrá entendido algunas aristas que en su obra son metáforas de lo que ha visto, sentido y sufrido: el sinsentido del sentido.

Esto tiene sentido, y por ello va mejor. Aquello no funciona, por ende, es insensato. La ambivalencia maniacodepresiva del contemporáneo sometido a las alternancias mediáticas no difiere mucho del extravío diagnosticado antaño en el ateniense, presunta víctima de la "teatrocracia". Los coros de Esquilo, al inicio de la *Orestíada*, dudan; Agamenón regresa. ¿Habrá que prevenirle? ¿Mejor callarse? ¿Hay que informarle de los crímenes tramados en su contra en el último confín del palacio? ¿O bien, por su prudencia, hay que evitar verter el aceite del rumor sobre las llamas de Eros? Esta vacilación totalmente moderna se vuelve a escenificar entre nosotros con el ascenso de la violencia. De hecho, la claudicación, que parece volver del revés los pros y contras y viceversa, es la que inicia la acción. El tiempo pasa de prisa. Se impone una decisión, se quiera o no. Dos métodos catárticos pueden tratar el vértigo entre sentido y sinsentido. O se huye platónicamente hacia un mayor sentido, que trasmute teórica y prácticamente las violencias violadoras y volátiles de Eros en revolución permanente y deseo del bien;

o se continúa en sus trece y se alinea pasión contra pasión, aunque haya que combatir el horror en el horror.

Dos procedimientos, dos tipos de catarsis, dos preguntas, cada una de ellas se reclama de un saber absoluto y pregunta *por qué hay algo en lugar de nada*. Platón responde mediante su Bien-causa-de-todo-bien y pone la primera piedra del Principio de la Razón, noble fundamento, principio supremo del pensamiento según Leibniz. La otra pregunta ataja e interroga con Esquilo y Sófocles: *¿por qué no nada?* Ésta tiene en cuenta las contradicciones de la naturaleza y los imperativos antinómicos de la cultura para afirmar, hasta en la muerte, que el hombre puede pensar su duplicidad e independizarse, si no de los callejos sin salida, sí al menos del aura de locura que difunden. El hombre sabe considerar la aporía como aporía, apoyándose en el Principio de contradicción, que Aristóteles, al contrario que Platón o Leibniz, coronó como principio supremo. Penar la contradicción no es contradecirse. Hacer frente al mal no es convertirse en maligno. Descubrir que lo falso es falso es dar un paso hacia la verdad.

Demasiado fácil encasillar a los platónicos, antiguos y modernos, reconocidos e inconfesados, en la primacía del sentido sobre el sinsentido. No se quedan ahí. Contra la plaza pública, contra las redes numéricas, el gobierno encabezado por Felipe Calderón, incapaz de contener la espiral de violencia que él mismo desató, despliega una estrategia de ocultación muy ofensiva. Rechaza el "espectáculo" de muertos, colgados o descuartizados, mostrando la necesidad de no ver y disertando sobre la imposibilidad de ver. Nunca se ve todo, así pues, el ocultamiento de un "detalle" (los 20 o 40 muertos diarios) no podría poner en causa el orden o, mejor, desorden del todo. El miedo en Ciudad Juárez, Torreón, Monterrey, Durango o Veracruz, dicen, es un accidente de nuestra historia, que no se ve afectada en su sentido global. Es un delirio momentáneo, afirman, de miembros de una nación, que no pone en causa la sabiduría emanada de nuestras grandes gestas, la Independencia, la Reforma, la Revolución. Es el terror de algunos criminales que no por ello mancilla el espíritu de una civilización surgida de Hidalgo, Morelos, Juárez, Zapata o Carranza. Semejante subordinación de las partes al todo, opo-

niendo los puntos de vista locales, particulares, partidistas, unilaterales, a las perspectivas generales, forzosamente panorámicas, sinópticas, llena los tratados de filosofía antes de florecer en los catecismos del militante disciplinado, y antes de llegar a nuestras universidades.

¿Por qué dedicar una mirada al todo implicaría que hay que cesar de pensar por sí mismo, partiendo de la experiencia parcelaria? Porque este pedazo de experiencia y la ecuación personal parecen estar irremediablemente acorraladas en la singularidad de una vida que no son todas las vidas, en la singularidad de un instante que no es todo el tiempo, porque es la de un ser que no es el ser en su conjunto. Se fantasea con un punto de vista, colgado de las alturas, más general, más universal, y en su nombre los platónicos refutan a todos los demás. Aunque ignoren el ataque.

¿Qué decir cuando se afirma que las violencias, violaciones, descuartizados y decapitados afean a Homero y Sófocles, repugnan en Shakespeare, afligen en los mitos mesoamericanos y necesitan una censura rigurosa? Si el espectáculo de "cuernos de chivo", R-15, cuchillos, sierras y machetes es suficiente, por mímesis, para transformar a varias regiones de México en un matadero, los gobernantes de hoy en día, como los de ayer, tan preocupados por prohibir cosas a sus queridas cabezas vacías, serían desde hace tiempo asesinos o estarían asesinados. El reproche secular, que viene a pedir de boca, enmascara una angustia inconfesable: ficciones y actualidades avivan la molesta evidencia de la mortalidad.

Culto a Tezcatlipoca, a Huitzilopochtli y al teatro griego. Maldición de la vulnerabilidad. Ésta es la emoción "fuerte" que hay que censurar. Nada parece más fuerte que la peste y la podredumbre. Y no obstante, abundan los ejemplos edificantes, se realizan tantos sacrificios como antes, pero de otro modo. Como si aquello por lo que un hombre muere no consiguiese sobrevivirle más que aleatoriamente, nunca a eternizarle. El riesgo de perderlo todo está en primer plano. La esperanza de ganar un mundo permanece dormida.

No obstante, el baile no lo dirige ningún sombrío pesimismo. Las connotaciones alegres o tristes, rosas o negras, se dejan a la elección de cada uno. La importancia acordada a los seres y a las cosas ya no se

evalúa de arriba abajo, midiéndolos con la vara del *summum* de perfección, que alcanzaban, dejaban a medio camino o ni siquiera intentaban alcanzar. Ahora se calibra a partir del no ser, a partir de un grado cero de perfección.

# VIOLENCIA EXTREMA O VIOLENCIA NECESARIA: BENJAMIN Y NIETZSCHE[1]

Pablo Lazo Briones

Las recurrencias del lenguaje mediático y político, así como de lo dicho en la cotidianidad de nuestras preocupaciones sobre los acontecimientos sociales, parece girar inevitablemente alrededor del tema de la violencia. La saturación de este tema puede ser tal que el resultado es la banalización e incluso la instrumentalización de su sentido, a tal grado que éste corre el riesgo de perderse por completo. La ineficacia del lenguaje se manifiesta aquí con toda su potencia: a más intensificación de imágenes, discursos públicos y privados, utilización mediática y estatización de objetos sobre la violencia, menos claridad comprensiva sobre su sentido y, por supuesto, menos eficacia práctica para su prevención o regulación, no se diga para su ideal desaparición. El referente de la violencia se ha perdido en el océano de sus referencias sobreproducidas.

Paradójicamente, la *koiné* al día del tópico de la violencia, esta especie de éxito de su divulgación, no hace más que desensibilizarnos tras la primera sorpresa momentánea de cantidades de violencia: cuántos asesinatos pueden sumarse por día en las grandes ciudades, en las zonas de guerra o en las fronteras conflictivas, cuántos levantamientos,

[1] Este artículo apareció por primera vez en la revista *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, UAM-X, número especial 2012.

marchas o demostraciones públicas de inconformidad fueron reprimidos por medios violentos, etc. O bien, no hace más que extraviemos el sentido de la cualidad de la violencia: no sabemos ya más si es legítima o no la utilización de la fuerza para combatir un grupo terrorista con reivindicaciones políticas, por ejemplo, o dudamos sobre si la estatización de restos de cadáveres o de imágenes de guerra y violencia citadina realmente sangrientas en las más diversas obras de arte sea algo hecho con el sentido de la denuncia social o de la simple complacencia en los medios de venta, exhibición museística y aceptación en medios esnobistas en donde circulan esas obras de arte. También en los medios académicos y sus aparatos de divulgación e investigación se pide con mayor recurrencia que nunca que se hable, reflexione y proponga sobre la violencia y su inusitada sobreproducción. Cabe sospechar, pues, que también aquí no se active, una y otra vez, nada más que un medio de inserción y reconocimiento en el complejo escalafón de ganancias de este mundillo académico.

Después de decir lo anterior, ¿cómo no caer en una contradicción evidente cuando ofrecemos un texto más sobre el tema de la violencia? Y sobre todo, ¿cómo decir algo sobre ella sin caer en alguno de los juegos de su *koiné*, cuando lo verdaderamente urgente no es decir "algo más", sino decir algo que abra la perspectiva de su auténtica comprensión y de su enfrentamiento efectivo? Me parece que el argumento ofrecido por Walter Benjamin en su texto *Para una crítica de la violencia* tiene el instrumental conceptual necesario para combatir esta *koiné*, incluso cuando se considera que este mismo texto ha entrado en el juego de su re-citación saturada con todas las ganancias espurias que pueden delatarse.

La enérgica reflexión de Benjamin sobre la tensión entre violencia y política, entre transgresión e institución, o entre fuerza revolucionaria y su institucionalización o pacificación como imposición de un único poder, no es fácilmente divulgable o instrumentalizable en los sentidos que hemos mencionado por una razón aparentemente sencilla: se trata de una reflexión que va más allá de la *figura* del tema de la violencia y penetra sin rodeos en su *fondo*, o para decirlo con mayor exactitud, en

su *trasfondo de sentido*. Esto quiere decir que la reflexión propuesta por Benjamin no es manipulable en ningún sentido pues nos habla desde el trasfondo que soporta toda manipulación y divulgación hechas en la superficie del tema, las múltiples *figuras* que adopta en su "éxito" mediático, del mundillo académico (que no de la reflexión crítica y propositiva propia del esfuerzo de pensamiento hecho por académicos), y de sus utilizaciones instrumentales en el mundo de la política o del arte esnobista. Este trasfondo de sentido inalienable de la reflexión sobre la violencia, gracias al cual se desvincula de cualquier figura manipulable, puede advertirse en estas palabras del autor de *Iluminaciones*:

> […] de ser la violencia un medio, un criterio de ella podría parecernos fácilmente dado. Bastaría considerar si la violencia, en casos precisos, sirve a fines justos o injustos. Por tanto, su crítica estaría implícita en un sistema de los fines justos. Pero no es así. Aun asumiendo que tal sistema está por encima de toda duda, lo que contiene no es un criterio de la propia violencia como principio, sino un criterio para los casos de su utilización. La cuestión de si la violencia es en general ética como medio seguiría sin resolverse.[2]

Lo que de entrada quiere pensar Benjamin es el estatus ético de la violencia, la cualidad valorativa de los medios que se pueden catalogar violentos, y cuáles de estos medios pueden considerarse legítimos o ilegítimos de acuerdo a criterios éticos. Supera así toda atadura del tema de la violencia con cualquier tipo de subordinación al reino de los "fines" de tales medios violentos, incluido por supuesto el reino de fines de la manipulación del tema de la violencia en el sentido arriba descrito. Cierto es que Benjamin tiene en mente hablar de una estructura diferente de medios-fines, la propia de la reflexión que vincula los fines del derecho y la política con la valoración de la legitimidad de los medios violentos admisibles desde tales fines. Esta vinculación es lo que le interesa

[2] W. Benjamin, "Para una crítica de la violencia", *Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus, 1991, p. 23.

discernir para ganar una reflexión independiente de medios y fines por separado. Lo que me interesa dejar asentado aquí como un primer eslabón en la cadena de argumentos que sostendré es que con la ganancia de esta reflexión independiente de medios y fines de la violencia se obtiene tanto la crítica que propiamente lleva a cabo Benjamin en su texto (en la que me extenderé más adelante) como la crítica a la *koiné* actual del tema de la violencia en general, incluida la re-citación de su propio texto.

El segundo eslabón de esta cadena argumental engarza con la preocupación central de Benjamin: cómo discernir un tipo de violencia que es fácilmente manipulada como medio de un poder que se estatuye como único, es decir, la violencia como mecanismo del poder estatal, manifiesta en los instrumentos jurídicos procedimentales y las leyes mismas que componen el *statu quo* social de imposición de un orden para todos. La cuestión central aquí radica en cómo reflexionar en este tipo de violencia justificada por los fines del poder del Estado, cuando se ha descubierto que es tanto fundadora de este poder como el secreto de su conservación en el tiempo. Parte del aspecto novedoso de la reflexión de Benjamin está en el reconocimiento de las justificaciones que se han dado de una violencia tal, mismas que encuentra tanto en la concepción del derecho iusnaturalista y sus refuerzos darwinianos –la violencia sería connatural a nuestra naturaleza, una "materia prima más", y tendría la función de una selección del más apto y fuerte–, como en la concepción iuspositivista –la violencia se justifica por los fines del derecho y la justicia, y el Estado es el único censor de la violencia como hecho histórico admisible–.[3] El derecho natural sólo piensa cómo un caso de violencia se ajusta a un fin ya dado, y conduce a un "casuismo sin fin", por lo tanto no es útil para pensar los medios de la violencia en sí mismos. En cambio, el derecho positivo, al menos, aporta el "fundamento hipotético" adecuado para pensar la violencia independientemente de los casos a los que se aplica, pues permite pensar las distintas formas de violencia y las cataloga históricamente. En todo caso, este punto de partida, pien-

[3] *Ibid.*, pp. 23-24.

sa Benjamin, habrá de superarse con la reflexión de la violencia circunscrita a su calidad de medio, sin estar supeditada a su justificación vía los fines. De otro modo no se sale de la paradoja de que fines justos puedan implicar medios de extrema violencia.

Con esta aclaración teórica Benjamin gana algo realmente importante: la distinción de una violencia consustancial al nacimiento y formación de un Estado, a la constitución de su poder sobre todo otro poder. A esta violencia le llama "mítica" o "fundadora de derecho". Se trata de la violencia inscrita en las disposiciones e instituciones estatales desde su nacimiento, pero también en los mecanismos en que éstas se prolongan y se conservan. Por ejemplo, los mecanismos de una policía siempre activa como instrumento de persecución y represión, pero también los mecanismos de la pena de muerte como intimidación y fundamento del derecho que decide sobre vida y muerte, o los mecanismos de la huelga tramposamente preparada como prolongación de un poder estatal, lo que llama la "huelga general política", contrapuesta a una huelga auténtica entendida como resultado de la lucha de clases o "huelga general proletaria". El servicio militar obligatorio, y la ideología militarista que generaliza como salvaguarda de un estado de cosas y un orden social, es otro ejemplo central de esta violencia "conservadora" de derecho.[4]

Una de las reflexiones más interesantes que nos ofrece así Walter Benjamin es la referente a la condición siempre paradójica del poder del Estado: la violencia no permitida por éste cuando se arroga el papel de gran censor de lo que se admite y se prohíbe en la totalidad del campo de lo social, la violencia que él llama "violencia pirata" se manifiesta como amenaza al Estado vigente al mismo tiempo que es un resultado de su propia acción violenta. La acción violenta del Estado, justificada por el derecho que él instauró, protege y prolonga, es ocasión de otra violencia "no legítima", que lo quiere transgredir siempre, e intenta por medio de esta transgresión instaurar un nuevo derecho, un nuevo estado de cosas entero que amenaza el presente.

[4] *Ibid.*, pp. 28-29.

Con este punto se abre la reflexión para pensar la violencia como despliegue de fuerza, una fuerza que puede argumentarse como legítima o ilegítima, aun cuando se encarna en instituciones como la del Estado. Permítasenos introducir en este momento las razones de otro teórico clásico sobre la crítica de la violencia en sentido de fuerza, pura o impura, legítima o ilegítima: Nietzsche.

## La violencia como fuerza: actividad y reactividad

Como ha dicho ya Gilles Deleuze en un conocido libro, sería un error interpretar las fuerzas reactivas, nihilistas, en oposición frontal y excluyente respecto a las fuerzas activas, productivas, como si Nietzsche hablase de un movimiento heroico de desprendimiento total de este mundo cultural en decadencia por parte de quien detenta un poder más noble, más robusto.[5] Pudiera pensarse que son muchas las imágenes que nos hablan de este desprendimiento altivo: alejarse de las "moscas del mercado" (en una actitud "antisocrática" por excelencia) para hablar del desprecio por la vulgaridad del pueblo y sus "verdades"; despreciar al "hombre más feo" para establecer distancia con el hombre vengativo que tuvo necesidad de matar a Dios, y no simplemente de olvidarse de él, a diferencia del "hombre superior"; el ave de caza que se enseñorea en su poder a costa de las muertes de los corderos que asesina, sin pensar ni por un instante que esto es un asesinato… Quedaría establecida así no sólo la superioridad del fuerte respecto al débil, sino una capacidad de "autoenseñorearse" con el propio poder, de rebosar plenitud para sí mismo siempre a costa del sometimiento de otro.

A contrapelo de estas abundantes imágenes, volviendo al argumento de Deleuze, hay que pensar que las fuerzas activas y las fuerzas reactivas dependen unas de las otras en un ejercicio que no puede simplemente reducirse a su distinción y separación, ejercicio que justificaría la altivez despectiva del mundo cultural moderno, como cosmovisión cultural

[5] G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Anagrama, 1986, pp. 157 y ss.

predominante. Al contrario, el ejercicio de sometimiento, de *redireccionamiento* de la reactividad al servicio de la "actividad formadora" del poderoso, es la verdadera dinámica de la violencia contra la cultura que hay que saber desentrañar.[6] Pero entiéndase, no se trata de activar una violencia destructora de toda manifestación de la cultura, una violencia irracional del tipo de un anarquismo extremo irracional, que por cierto Nietzsche desprecia abiertamente. Se trata más bien de desenmascarar y demoler lo que puede llamarse la *usurpación* o *captura* de la verdadera dimensión creadora de la cultura por las fuerzas reactivas, convirtiéndola en el remanso de la pasividad del rebaño, del hombre gregario.[7] Lo que nos lleva a la necesidad de ubicar la descripción tanto de lo "reactivo" como el mecanismo que puede llevar a las fuerzas a su forma creativa –la cultura en su dimensión poderosa y saludable– como de lo "reactivo" en tanto mecanismo que ha llevado de hecho a la reactividad a su forma pasiva, nihilista, vengativa –la cultura usurpada por el resentimiento y por lo que llama Nietzsche "mala conciencia" –.

Lo "reactivo" no es de entrada pura venganza contra la vida del que "no puede" con ella (el nihilista, el trasmundano, el "asceta"). Esta forma de reactividad es un deslizamiento perverso particular, aunque generalizado en la cultura moderna. Es un deslizamiento de una capacidad de reacción más saludable, incluso fisiológica y psicológicamente hablando, como explica Deleuze, de responder ante un estímulo o excitación y animar con ello una actividad poderosa, ya sea en el orden del cuerpo y sus estímulos, ya sea en el orden de la conciencia y su capacidad de distinción entre lo que fue (la memoria histórica, que más de una vez pesa tanto que paraliza las fuerzas vitales)[8] y lo que será (la creatividad futura), ya sea en el orden de la cultura y su capacidad de reflejar una voluntad de poderío libre, que sólo responde a ella misma, en contraste con una voluntad de poderío que tiene necesidad de someter a otros en

[6] *Ibid.*, p. 192.

[7] *Ibid.*, p. 94.

[8] Cfr. F. Nietzsche, *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*, Madrid: Edaf, 2005, pp. 49 y ss.

la lógica de la culpa, de la mala conciencia como actitud generalizada en la cultura decadente, en sus manifestaciones políticas, artísticas, educativas, etcétera.

De aquí que se distingan dos tipos de cultura. Por una parte, el tipo más genuino, el más originario en el tiempo –Nietzsche lo identifica más de una vez con un momento anterior a la historia moderna y su decadencia– pero también más originario en cuanto a que es una capacidad del género humano en general, una capacidad siempre latente de "adiestramiento y selección" de las fuerzas y hacer de ellas un "hábito" perdurable de actividad. En palabras de Deleuze: "Se trata siempre de proporcionar hábito al hombre, hacerle obedecer a leyes, adiestrarlo. Adiestrar al hombre significa formarlo de tal manera que sea capaz de activar sus fuerzas reactivas. En principio la actividad de la cultura se ejerce sobre las fuerzas reactivas, les proporciona hábitos y les impone modelos, para hacerlas aptas de ser activadas".[9]

Y sólo se adiestran de esta manera las fuerzas reactivas mediante el dolor: la cultura es violencia, incluso castigo, ejercido de forma constante como relación entre hombres, y más concretamente, como dice Nietzsche en la *Genealogía de la moral*, como relación entre un acreedor y un deudor y toda la gama de gestos, rituales y transacciones culturales imaginables.[10] De aquí la gran variedad de formas de dominio del hombre por el hombre, de sometimiento, de tortura incluso. Son formas de cultura en cuanto que ésta se recrea a sí misma en y por la salud de su invención valorativa. De este modo, una pregunta polémica para extender la demolición de las moralizaciones sobre la violencia a la crítica de la cultura es la siguiente: ¿cómo traducir en términos culturales la frase de Nietzsche sobre la ética kantiana: "el imperativo categórico huele a crueldad"?[11] Lo que vale para la crítica nietzscheana del sistema de derecho y de justicia se puede extender a la configuración entera de la cultura: la idea de deber, responsabilidad, conciencia moral, etc., se sienta

[9] Deleuze, *op. cit.*, p. 188.

[10] Nietzsche, *Genealogía de la moral*, Madrid: Alianza, 2000, pp. 83-85.

[11] *Ibid.*, p. 185.

sobre un placer del poderoso sobre el impotente, el placer de infligirle un castigo como compensación por el daño que hizo, esto es, la culpa como deuda ante un acreedor y el placer que obtiene el acreedor al verlo sufrir pagando la deuda, incluso, ilustra Nietzsche, en las formas del castigo corporal, de la humillación pública, de la amputación de miembros y torturas similares, o la misma muerte. La extensión a la explicación de la cultura, de sus antecedentes históricos, su evolución y su final decadencia contemporánea, la lleva a cabo Nietzsche cuando habla de un creciente proceso de "espiritualización" o "divinización" de la crueldad como rasgo característico de lo que llama irónicamente "cultura superior".[12] A contrapelo de esta "cultura superior", que es en realidad una cultura decadente, la invención de una nueva cultura poderosa corre a cargo del individuo que "puede mantener una promesa", es decir, del individuo soberano que legisla para sí mismo en cuanto que se libera de la moralidad del hombre gregario y sus costumbres acomodaticias.

Aunque, por otra parte, se ha presentado históricamente de forma reincidente el tipo de cultura menos genuino, lamentablemente el más extendido, la cultura como incapacidad de dominio o adiestramiento de las fuerzas reactivas, esto es, la cultura en donde prevalecen estas fuerzas reactivas sobre la capacidad de activación. Y de hecho, es la cultura en la que la capacidad de acción se ve con malos ojos, se tacha de culpable y se persigue como lo "malo", opuesto, en esta inversión de valores, a lo "bueno", que automáticamente es identificado con la capacidad de reprimirse de actuar, es identificado con la fuerza (reactiva) necesaria para no desplegar acto alguno si no es como reduplicación de la propia culpabilidad implícita en el actuar mismo. Y esta inversión de la valoración del mundo entero como algo en lo que no nos es lícito actuar, dominar, sólo fue posible, argumenta Nietzsche, al transformar la relación acreedor-deudor a un esquema en el que la deuda es imposible de saldar porque el acreedor es eterno e infinito, es decir, como deuda frente a Dios.[13] Se trata del momento histórico paralelo en que han ganado las

[12] *Ibid.*, p. 186.

[13] *Ibid.*, p. 119.

fuerzas reactivas no sólo al extenderse hacia otros sino esencialmente al volverse contra uno mismo, interiorizándose, y dañando al deudor mismo, y que se revuelve en un sentimiento de eterna culpabilidad. Es el momento propiamente del pasaje del resentimiento a la mala conciencia a través de la estipulación ficcional de los ideales ascéticos como negación y desprendimiento de este mundo: "La ficción de un otro-mundo en el ideal ascético: esto es lo que acompaña todos los movimientos del resentimiento y de la mala conciencia, esto es lo que permite despreciar la vida y todo lo que es activo en la vida, esto es lo que da al mundo un valor de apariencia o de nada".[14]

La voluntad de nada, el nihilismo como triunfo de las fuerzas reactivas y desprecio de la acción en el mundo, está presente, y esto es lo que me interesa enfatizar, en la cultura como actualidad de un devenir histórico decadente, desviado de su posibilidad vital de crear y actuar. Y es de esta desviación que Nietzsche quiere recuperarse. El trazado de una nueva cultura no decadente, la de los superhombres soberanos, lo realiza en la línea que va de un pasado cultural postulado como no decadente a un futuro que se anuncia en el extremo del nihilismo de la cultura presente. Y cabe preguntar entonces, como lo hace de hecho Deleuze, si este "doble estatuto de la cultura" tiene alguna realidad, si no es algo más que una "visión de Zaratustra" sin fundamento.[15] En efecto, ya sea que se lo vea hacia atrás –hacia la referencia al pasado cultural no degenerado–, ya sea que se lo vea hacia delante –hacia la proyección de una cultura superior soberana–, el argumento de Nietzsche presenta si acaso algo más que ideales supuestos de un origen, sin prueba historiográfica o antropológica; su argumento es poco menos que una postulación ideal pobremente fundada. ¿Cómo escapar de esta doble objeción de argumentación cornuda? Me parece que la respuesta a esta pregunta radica en una afirmación que puede atravesar transversalmente la obra de Nietzsche: *la genealogía es más crítica que histórica*. Esto quiere decir que, como diremos con Foucault más adelante, el sentido del trabajo

[14] Deleuze, *op.cit,* p. 205.

[15] *Ibid.*, pp. 196-197.

genealógico de Nietzsche se "monta" sobre una proyección hacia el pasado y hacia el futuro cultural con el propósito de una crítica del presente de su cultura. Su distinción entre una cultura (pasada y futura) como adiestramiento y selección de fuerzas en vistas de la actividad, y una cultura (presente) de la reactividad imperante, del nihilismo pasivo-resentido, se establece más con el fin de criticar y demoler a esta última que con el fin melancólico de llorar por lo pasado o de suspirar por un futuro que llegará. En todo caso la crítica nietzscheana a la cultura presente se hace en función de violentar siempre esta cultura presente. Y se trata una violencia necesaria. Necesaria para la creación de una cultura poderosa ideada desde las condiciones contingentes de esta cultura que nos aqueja con sus bienes y con sus males presentes.

De este modo, cuando se habla de creación de una cultura poderosa es necesario hablar desde las condiciones concretas de esta cultura contingente como *re-direccionamiento* de las fuerzas reactivas por las activas, es decir, es necesario considerar la cultura como "tejido de bienes y males" en el reacomodo de estas fuerzas, y huir de la "divinización del porvenir" y del presente. Es necesario así ubicar la actividad no reactiva como una fuerza que juega con las fuentes de reactividad presentes para arrojar una "nueva energía" cultural futura. Por ejemplo, en una "educación antimilagrera": "Una educación antimilagrera tendrá en cuenta estas tres cosas: 1. Cuánta energía se heredó. 2. Cómo podría obtenerse nueva energía. 3. Cómo el individuo podrá amoldarse a las múltiples exigencias de la vida social, cómo puede dar su nota en la melodía".[16]

La misma consideración habrá de hacerse hablando de esferas tan distintas de la cultura como la política sucia llena de tácticas de engaño, la relación entre patrón y empleado guiada por la humillación de ciertas palabras dichas en el momento oportuno, la molestia de asistir a reuniones de sociedad huecas, las estrategias de seducción de una mujer y el matrimonio, y otras menudencias de los hombres en sociedad.[17] A este respecto, es curioso que Nietzsche se entretenga en toda serie de

[16] F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*. Argentina: Andrómeda, 2005, p. 183.

[17] Cfr. *ibid*., cap. VI.

sugerencias y tácticas de relación matrimonial o de amor maternal y de cómo enfrentarse con la mujer y sus eternas contradicciones (en el capítulo 7 de *Humano demasiado humano*, de forma ejemplar). Lo hace no como un predicador fallido, creo, sino para abrir una y otra vez, desde y en las relaciones sociales contingentes, ámbitos de fuerza contrapuestos que sirvan de plataforma para la crítica cultural.

Por supuesto, ampliando la óptica cuando se trata de una crítica total de la cultura, hay que pensar en la figura del "león" destructor. En la famosa alegoría sobre las tres transformaciones del espíritu que abre la primera parte de *Así habló Zaratustra* –de camello a león, de león a niño– el momento violento, destructivo, el del león que mata toda actitud pasiva, conformista, gregaria, parece ser la transformación clave, el verdadero puente hacia una actitud afirmativa de la vida, lo que quiere decir una negación destructora de los falsos valores culturales. Indispensable pues para la superación de un nihilismo meramente reactivo, resentido, el propio de la moral de los esclavos, de la cultura moderna entera, la violencia destructora del león es la única vía para el nihilismo creador, afirmativo, el propio del filósofo dionisiaco.

Pero esta transformación también es, más de una vez, la de más fácil mala interpretación, pues suele asociársele con una justificación y un salvoconducto para la guerra y el sometimiento, suele asociársele con un fortalecimiento de la voluntad para los fines de la guerra, de la imposición imperialista o simplemente de la voluntad de dominio *sobre otro*. Entonces se confunde voluntad de poderío con sometimiento de otro más débil, cosa incidental o secundaria para Nietzsche en su conceptualización del poder, con la verdadera voluntad de poder, la más noble, la más alta en una jerarquía *trasvalorada* de valoraciones, la voluntad de poder como "superación de sí", como dolorosa autotransformación ocurrida después de cada "ocaso" del espíritu que se libera al someterse al fracaso de sus propias expectativas "trasmundanas".

Georges Bataille indica enfáticamente esta mala comprensión de *Así habló Zaratustra* cuando narra el dato sintomático ocurrido en la Primera Guerra Mundial, donde muchos combatientes alemanes morían en el campo de batalla con una edición de bolsillo de esta obra guardada entre

sus pertenencias más queridas. Se intercambió perversamente, dice, el sentido de "encanto de juego" que propone este texto por un sentido falso de "meta" en la historia de un pueblo. Interpretando el camino del hombre al superhombre en el sentido de cálculo y estrategia para llegar a una meta, agrega Bataille, se le forzó a coincidir con los motivos de la meta de la guerra, del fortalecimiento de las voluntades para la guerra y sus resultados subordinados a cálculo racional. Se perdió así el "encanto" de la propuesta nietzscheana, reitera Bataille, el juego y el azar no estratégicos, no calculables. En sus palabras: "le damos la espalda a lo que ese libro es en el fondo mientras no lo vinculemos con la rabiosa exaltación del azar y del *juego*, es decir, con el desprecio del mundo tal como el cálculo lo ha concebido y ordenado".[18]

Entonces, al hablar de crítica de la cultura en Nietzsche hablamos al mismo tiempo de la crítica de la *violencia calculada*, de los nazis o los neonazis actuales, por ejemplo, o de cualquier otra postura que se arrogue la violencia como justificación de una única forma de poder, esto es, de una única *interpretación* de la "fuerza activa" del individuo soberano cuando se desvía y se rebaja esta fuerza a mera "reactividad pasiva". Tenemos que decir enfáticamente: ahí no está Nietzsche. La violencia necesaria para la desarticulación de la cultura es de otro género, es la que está implícita en el sentido individual de la metáfora de las tres transformaciones: superación de sí mismo, no dominio de otros como primera motivación. Aunque son muchos los pasajes en que Nietzsche explica que una voluntad enseñoreándose de sí misma se manifiesta como dominio (por ejemplo, de nuevo, en el famoso pasaje de *Genealogía de la moral,* en donde introduce la metáfora del ave de caza y el cordero), el verdadero sentido del poder lo quiere localizar en la plenitud desbordante de quien lo detenta, en un exceso de fuerza, de felicidad, de salud *de sí*. Esta manifestación del poder *pasa* por el dominio, pero no se queda en él. Por esto, el verdadero sentido de la crítica de la cultura de Nietzsche puede situarse, como ha sostenido Bataille, en la ganancia

[18] G. Bataille, *La felicidad, el erotismo y la literatura*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2008, p. 406.

de un terreno inalienable de soberanía de sí, que rechaza toda idea de "servidumbre" en el sentido de explotación o esclavitud necesaria para esa soberanía. El entendimiento de este terreno de soberanía sólo puede llevarse a cabo en clave "trágica": "*Zaratustra* nos abre un mundo donde sólo el juego es soberano, donde se denuncia la servidumbre del trabajo: es el mundo de la tragedia".[19]

Tomando como perspectiva clave este "mundo de la tragedia", el mundo en que se juegan las fuerzas activas en el sentido soberano de superación de sí, es que ha de elaborarse, pues, el abordaje crítico de la cultura. Así, en clave "trágica", hay que tomarse muy en serio la sospecha nietzscheana sobre los orígenes y evolución de la cultura tal como hoy la vivimos, tal como la *padecemos*: el resentimiento como herencia histórica, la reactividad de una condición débil de lo humano en contra de su propia impotencia, la venganza contra la vida y su demanda de acción directa y noble sobre el mundo, lo que quiere decir que tal reactividad, el nihilismo en pleno de la cultura, es una mediación envenenada y venenosa respecto al mundo.

Esta sospecha se toma en serio sólo si se amplía la perspectiva de la crítica de la que nace, esto es, si se amplía la argumentación un tanto retórica y un tanto guiada por un odio más bien subjetivo, incidental en todo caso para la argumentación central, sobre los judíos como cultura inversora de todos los valores, como la raza débil *par excellence*, nido histórico del resentimiento.[20] Cierto es que Nietzsche se ensaña en la prolongación de su perorata en contra de los judíos, se exalta en la defensa de la idea de que hablan del amor infinito escondiendo un odio y una venganza infinitas –por ejemplo, ve en Jesús de Nazaret sólo el "rodeo" que tuvo que tomar el pueblo de Israel para extender mundialmente su dominio de resentimiento e imponerse, paradójicamente, como raza "fuerte" en su debilidad–[21]; o bien habla del Apocalipsis de Juan como de ese "libro del odio" que el autor escribió enamorado de la

[19] *Ibid.*, p. 407.

[20] Cfr., Nietzsche, *Genealogía de la moral*, *op. cit.*, pp. 67-69.

[21] *Ibid.*, pp. 47-48.

representación misma del amor redentor.[22] Pero esta perorata no agota el sentido, el alcance de su perspectiva crítica, que no se detiene ahí. Por esto se puede hablar, en la crítica nietzscheana a la cultura, de una propuesta axiológica nueva más amplia, de mayor extensión que un mero antisemitismo acendrado por motivaciones personales. Y es lo que nos permite hablar asimismo de una extensión sin inhibiciones de esta crítica a nuestro propio momento cultural.

Es Heidegger quien introduce este argumento axial para una crítica de la cultura en su lectura de Nietzsche, aunque con intenciones harto distintas a las que aquí aventuramos. Cerca y lejos del pensador de las "sendas de bosque" cuando se trata de internarse en el profuso bosque nietzscheano, ensayaremos aquí un par de notas en un sentido más heurístico que re-duplicador de sus famosas interpretaciones sobre Nietzsche. Esta heurística va en el sentido de la invención del nexo entre crítica de la cultura contemporánea y la amplitud del alcance de la propia crítica nietzscheana. Para esto necesitamos el ariete Heidegger, en función de romper el confinamiento acostumbrado de Nietzsche como un mero antisemita rabioso. Es mucho más que eso, y es lo que abre la lectura heideggeriana, es el instaurador de una nueva forma de valoración del mundo, que pone desde ahí nuevos criterios de crítica de la cultura. Al hacer un análisis de las ideas de "muerte de Dios" y la subversión de todos los valores que ocasiona, lo que encuentra Heidegger es la novedad axiológica de la crítica de Nietzsche: su capacidad de abrir un nuevo sentido de valoración de lo existente a través del ejercicio de dominio del mundo de una voluntad de poder que ha llegado a su más plena manifestación. La voluntad de poder, explica, no es el abuso de la fuerza o simplemente el dominio de sí (en un sentido cercano al estoicismo, que por lo demás desprecia Nietzsche como una forma antigua de kantismo, esto es, de moral autorrepresiva), sino un poner lo existente mismo bajo la perspectiva de una jerarquización nueva, la jerarquización que exalta el punto de vista de la vida, de su devenir más libre, en contra de la antigua jerarquización del "platonismo", que

[22] *Ibid.*, p. 67.

ponía la vida por debajo de una realidad trascendente que la justificaba desde arriba, desde un "más allá" trasmundano. Con esta jerarquización nueva, el hombre se autodetermina en una nueva posición, como aquél que "pone los valores" desde el "punto de vista" de la "conservación e incremento" de la vida.[23] En este nuevo apreciar la vida por encima de toda otra instancia metafísica se valoran en efecto las potencialidades de su "conservación y su incremento",[24] lo que quiere decir que la vida no es evaluada sino desde sí misma, desde su condición pletórica de ponerse a sí misma en los ámbitos más distintos de dominio, siendo el arte su lenguaje y su propia condición de posibilidad, ya que ella se *recrea* a sí misma en ese dominar.[25]

Con el acto de asumir la vida como perspectiva de puesta en acción de valoraciones propias de la voluntad de poder, esto es, como arte en este sentido metafísico que iguala, para Heidegger, vida pletórica con el ser de lo existente, se abre el camino hacia el superhombre y la superación de la condición nihilista de la cultura. Se trata de un solo movimiento de doble efecto: un tensarse al futuro al tiempo que se supera una condición presente que lo imposibilita. Por esto no puede evitarse el siguiente cuestionamiento: "¿en qué forma debe ponerse y desenvolverse la intencionada esencia del hombre a base de ser de lo existente, para que satisfaga la voluntad de poder y pueda así asumir la soberanía sobre lo existente? De repente, y sobre todo inadvertidamente, el hombre, a base del ser de lo existente, se encuentra colocado ante el problema de hacerse del dominio de la tierra".[26]

[23] Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, vol. II. Barcelona: Destino, 2000, p. 87.

[24] Heidegger parte de la interpretación del fragmento póstumo n. 715 (1888) contenido en la versión alemana de *La voluntad de poder*. Inserto aquí su propia reproducción de este pasaje, *op. cit*., p. 87: "El punto de vista del 'valor' es el punto de vista de las *condiciones de conservación, de acrecentamiento* respecto de formaciones complejas de duración de vida relativa dentro del devenir".

[25] M. Heidegger, "La frase de Nietzsche: Dios ha muerto", *Sendas perdidas*, p. 201: "El arte es la condición puesta en la esencia de la voluntad de poder para que, como voluntad que es, pueda subir al poder y elevarlo".

[26] *Ibid*., p. 210.

La respuesta a este cuestionamiento en parte la da ya Heidegger en este pasaje: se trata de ponerse en una especial posición respecto al "ser de lo existente", una posición que quiere "deliberadamente la voluntad de poder" entendida justo como "ser de lo existente". Con ello, "el ser se ha convertido en valor", y por ello se ha rebajado ya, en opinión de Heidegger, como tal ser. Éste es el argumento que ya no seguiremos. Aunque parezca plausible el argumento sobre la igualación entre el concepto de ser como presencia de la tradición metafísica, antigua y moderna, y la voluntad de poderío como una más de sus manifestaciones, me parece que las cosas no necesariamente tienen que ir a parar hasta ahí. ¿Cuál es la tesis central de Heidegger en su lectura de Nietzsche, a contrapelo de cuya seducción queremos aquí destacar más bien el sentido de crítica de la cultura? Nietzsche no sería más que la última expresión de un viejo anhelo sublevador del hombre sobre el sentido del ser. La "muerte de Dios" y la voluntad de poderío posmetafísica serían en realidad para Heidegger formas ocultas, o ignorantes, de la pretensión de la metafísica de siempre: ya sea en su antigua forma como *hipokeimenon*, o en su forma moderna como *subjectum*, siempre se ha apostado por una realidad última que es fundamento de todo lo existente, instancia última de explicación causal y justificación teleológica de todo lo existente, instancia que tiene siempre los rasgos de presencia ante sí y de permanencia, necesidad y unidad absolutas.[27] Pues bien, en su forma moderna, esta aspiración, con Descartes y el posterior idealismo, se convierte en el *ego cogito* y el enorme aparato de fundamentación trascendental de la certeza de sí de la conciencia (pasando por Kant, Leibniz, Fichte, Schelling y llegando hasta Hegel). La posibilidad de objetualizar el mundo por el sujeto moderno, de reducirlo a objeto en la operación de la re-presentación, es en realidad, en términos de Heidegger, una "sublevación" ante el mundo, una "anulación" de lo existente. El hombre "se convierte en aquel que anula lo existente en el sentido de lo existente en sí. La sublevación humana elevándose a la subjetividad, hace objeto a lo

[27] *Ibid.*, p. 199.

existente".[28] Por último, la "instalación" de una perspectiva axiológica de Nietzsche en la posición de la voluntad de poder, no sería más que la última presentación de esta herencia metafísica llevada a su verdadera consecuencia: el asegurarse el dominio sobre el mundo por parte del hombre en nombre de una instancia con las mismas características: constancia, presencia ante sí, objetificación del mundo:

> Nietzsche, fiel a la esencia del ser (ser = presencia duradera) denomina "lo existente" a ese constante. A menudo, fiel una vez más al modo de hablar del pensamiento metafísico, denomina "el ser" a ese constante […] Nietzsche, a pesar de todas las inversiones y subversiones de la metafísica, permanece en los inquebrantables carriles de sus tradiciones cuando denomina simplemente el ser o lo existente o la verdad lo establecido en la voluntad de poder para su conservación.[29]

Así, Nietzsche como último bastión de una tradición metafísica que repite creyendo haberla superado, ignorante del propio problema que pone en juego cuando intenta superar el nihilismo contenido en esa tradición metafísica de la que no puede escapar, estaría incapacitado para ver las verdaderas consecuencias de su crítica, no podría pensar la esencia del nihilismo alojado en la cultura que está criticando.[30] Aquí, como en muchas otras lecturas de pensadores clásicos (Anaximandro o Aristóteles, Kant o Hegel, para mencionar sólo algunos), Heidegger se autopropondrá como aquel que lee mejor de lo que ellos lo hicieron sus propias propuestas. Me parece que aquí hay mucho de abuso en la interpreta-

[28] *Ibid.*, p. 218.

[29] *Ibid.*, p. 200. Y por esto también, dice Heidegger, para entender la apuesta nietzscheana de la voluntad de poder, un "pensamiento futuro" habría que ligarla, al menos, con las *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana* de Schelling, con la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, y por tanto con la *Monadología* de Leibniz. Se entiende que el primer hiato de lectura tendrían que ser las *Meditaciones metafísicas* de Descartes. Así, Nietzsche sería el último y más coherente alumno de la tradición idealista alemana… ¡Al menos a mí me suena asombroso el argumento!

[30] *Ibid.*, p. 207.

ción de las ideas, y merecería un análisis detenido cada caso. Pero para concentrarnos sólo en el caso de Nietzsche que interesa a este ensayo, hay que enfatizar que la pretensión de éste no fue nada ambigua respecto a la superación de todo punto de vista metafísico, y que elabora una y otra vez el problema del nihilismo en la cultura como resultado de una valoración desviada, degenerada (de Sócrates y Platón llega a decir que son los "primeros perversos de la historia"), hecha en función de una concepción metafísica del mundo. El sello de su pensamiento es un claro repudio a esta concepción hasta el final de su vida. Tómese el breve pasaje póstumo 1042 de *La Voluntad de poder* como muestra: "Queremos una concepción antimetafísica y artística del mundo".[31]

Por supuesto, no basta la mera declaración antimetafísica, y el argumento de Heidegger se cifra precisamente en decir que a pesar de la declaración reiterada de Nietzsche sobre el repudio a la metafísica no logra dar cuenta de su verdadera posición metafísica. Pero tampoco Heidegger ha localizado más que declaraciones de Nietzsche sobre la supuesta igualación de los términos vida/ser de lo existente. Sin la argumentación explícita de Nietzsche acerca de su supuesta reproducción de los términos de siempre de la metafísica –permanencia, necesidad, sustrato universal en las formas de *hipokeimenon* o *subjectum*– con la nueva etiqueta de voluntad de poder, lo que le queda a Heidegger es decir que "eso es lo que hizo, aunque no lo veamos", y todo vuelve a quedar en el plano de una interpretación de textos cuya definitividad correría a cargo del mismo Heidegger. Esto es lo que no se puede admitir sin levantar al menos un signo de admiración y de sospecha.

Habiendo tomado posición respecto a esta interpretación metafísica de Nietzsche, y para no alargar innecesariamente el argumento, lo que me interesa destacar es lo que también se dice en esta lectura heideggeriana, aunque considerándolo un fenómeno subalterno en su lectura ontologicista: que la crítica del filósofo del martillo se extiende a la cultura como época total, a la totalidad de los eventos culturales que son expresión del nihilismo como incapacidad de afirmar la vida y la capacidad

[31] F. Nietzsche, *La voluntad de poder,* Madrid: Edaf, 1998, p. 544.

creativa de la vida. Y que la forma en que se "estructura" la voluntad de poder pensada como esencia de la vida, en la cultura y sólo en la cultura, es la repercusión realmente preocupante del nihilismo. Las "estructuras de dominación", como las llama Heidegger, los "centros" de configuración de la voluntad de poder, es lo que ha quedado alterado y ha sido enfermado por el nihilismo: el arte, el Estado, la ciencia, la sociedad, no han entrado en la dinámica de "conservación y aumento" de la vida, al contrario, han impedido y paralizado esa dinámica.[32] Pero aquí el término *vida* no tiene por qué adoptar de inmediato las tonalidades metafísicas que le atribuye Heidegger, puede ser entendida sólo en términos inmanentes y para la significación que tiene en la vida humana, para lo que hace y deja de hacer el hombre en su mundo. De este modo se amplía la mirada sobre la crítica nietzscheana (deja de estar motivada únicamente por lo que llamábamos "antisemitismo rabioso"), sin exagerar la amplitud hasta forzarla a interpretarse en los términos metafísicos que le son ajenos. De lo que se trata en todo caso es de recuperar la violencia necesaria de esta crítica para la reorientación de las fuerzas creativas hacia y en el entorno de la contingencia humana, lo que significa hacia y en el entorno de su condición histórico-temporal en donde se define como *tránsito* de sí misma hacia otra cosa. Un último pasaje al propósito que servirá de puente para el siguiente apartado, en donde indagaremos sobre este peculiar tránsito en relación con la crítica de la cultura en sentido presente: "Se trata sólo de un problema de fuerza: tener todos los rasgos morbosos del siglo y regularlos dentro de una riquísima fuerza plástica reconstructiva. El hombre fuerte".[33]

## La ley, la fuerza y la violencia

Con estos argumentos nietzscheanos se explica la violencia de forma nada ingenua, no como simple manifestación de fuerzas naturales irre-

[32] Heidegger, "La frase de Nietzsche…", *op. cit.*, pp. 192 y ss.

[33] Nietzsche, *La voluntad de poder*, pasaje 1007, p. 530.

primibles pero controlables en ciertas circunstancias, o como simple expresión momentánea de un altercado, de un gesto de dominio o de un problema social localizado.

Volviendo al argumento de Benjamin, que en muchos puntos toca la crítica cultural de Nietzsche, pensando de forma más universal, la violencia que transgrede la ley es fundadora de nueva ley, y ésta es la paradoja de la sutileza de la violencia que hay que tomar realmente en cuenta a la hora de evaluar y legitimar ciertos medios de la violencia. En la máxima "la primera función de la violencia es fundadora de derecho" es donde se aloja este sentido paradójico y sin embargo necesario de la violencia.[34] Con esta contundencia lo dice Benjamin, al corregir el punto de vista un tanto ingenuo que interpreta la pena de muerte como mero "castigo justo" en circunstancias de extrema ofensa a la ley:

> Pero su sentido no era penalizar la infracción a la ley, sino establecer el nuevo derecho. Y es que la utilización de violencia sobre vida y muerte refuerza, más que cualquier otra de sus prácticas, al derecho mismo. A la vez, el sentido más fino deja entrever claramente que ella anuncia algo corrupto en el derecho, por saberse absolutamente distante de las circunstancias en las que el destino se manifestara en su propia majestad. En consecuencia, el entendimiento debe intentar aproximarse a esas circunstancias con la mayor decisión, para consumar la crítica, tanto de la violencia fundadora como de la conservadora.[35]

Cabe aquí un nexo heurístico con el ya clásico filme de Krzysztof Kieslovski, el número cinco de su serie *Décalogo*, "No matarás", que lleva por subtítulo "un pequeño filme sobre el asesinato". Y es que, como se recordará, lo que se pone en juego aquí con un potente lenguaje cinematográfico  es el problema de la pena de muerte como un muy débil recurso de enmendamiento del crimen, que si acaso alcanza el estatuto de venganza, y, paradójicamente, como un muy fuerte recurso de instauración

[34] Benjamin, "Para una crítica de la violencia", p. 30.

[35] *Ibid.*, p. 31.

del derecho como sistema total de orden, de fundamentación de la regulación de las conductas en general desde la violencia extrema, el decidir sobre la vida y la muerte como lección jurídica universal. Kieslovski y Benjamin están pensando desde una misma trinchera: la crítica de una sociedad que ha llegado a su propio límite de insatisfacción, nihilismo y contradicción, en la que se instaura el sistema de regulación de las conductas con la misma violencia que amenaza este sistema todo el tiempo. El asesino de la historia de Kieslovski se deja llevar casi sin sentirlo por una aguda depresión ocasionada por la muerte accidental de su hermana, y jalonado así por esta fuerza incontenible que no entiende muy bien, sube a un taxi al azar y asfixia al conductor con una cuerda que llevaba ex profeso. Cuando es sentenciado a muerte no puede más que derrumbarse con un último grito de rebeldía impotente. El protocolo legal pide que se lea la sentencia en voz alta en presencia del condenado, que se le ofrezca un cigarrillo como última gracia, que un sacerdote esté presente y que un representante del Estado verifique que el cuerpo quedó sin vida después del ahorcamiento. Todo ello trata de la filigrana de los gestos y la solemnidad absurda, de la sofisticación de la violencia institucionalizada. El abogado que lo defiende con buenas razones humanistas en contra de la pena de muerte, tras perder el caso, aparece en una escena conmovedora, muy benjaminiana, que es la clave de la crítica: en medio del bosque grita a todo pulmón: ¡los odio, los odio! Les grita a aquellos que componen el sistema jurídico entero, a los jueces, a los abogados como él, incluso a los presos y condenados, pero más aún a la abstracción total del sistema de derecho que se funda en la decisión sobre la vida y la muerte, al sistema entero que se sostiene sobre el acto de violencia fundador de la Ley de la República de Polonia, la Ley con mayúscula que podría ser la de cualquier república democrática liberal. He aquí la violencia extrema, que se despliega de una forma doble, como dice el final de la cita que acabamos de introducir, fundando la ley y preservándola.

A colación de esta penetración de la violencia tanto en la fundación del Estado y su poder único como en su conservación y reactivación en los mecanismos más finos del orden social así estatuido, es relevante el

comentario de Slavoj Žižek sobre el alcance de la reflexión benjaminiana. Para el pensador eslovaco es posible distinguir entre una violencia evidente por su brutalidad o su cinismo, la violencia que fácilmente identificamos con el agresor social, con la represión de un levantamiento, como un atentado terrorista, con los índices de criminalidad cada vez mayores, y cosas por el estilo. A esta violencia, reconocible claramente en un "agente identificable", le llama "violencia subjetiva".[36] Pero este tipo de violencia, nos explica, sólo es lo que ocurre en el primer plano visible del escenario de los problemas sociales, y esconde más de una vez el verdadero trasfondo de una violencia mucho más radical y contudente, la que llama "violencia objetiva", presente en el desarrollo de nuestras instituciones y nuestro derecho, y de forma más general, en el lenguaje como regularidad y estandarización de una colección de significados en un todo políticamente administrado: "existe una forma más fundamental de violencia aún, que pertenece al lenguaje como tal, a su imposición de un determinado universo de significado [...] existe lo que llamo violencia 'sistémica', o las frecuentemente catastróficas consecuencias del sutil funcionamiento de nuestra economía y los sistemas políticos".[37]

La verdadera aportación del texto de Benjamin, para Žižek, y de cara a lo sostenido por Nietzsche, está en haber percibido este trasfondo de la violencia y haberlo delatado como parte oculta, muchas veces amañada, de nuestros sistemas políticos y económicos, que presumen de ser democráticos y parlamentarios, humanistas. El fracaso de estos sistemas es lo que se revela al delatar la violencia que los compone en su momento originario y en su desarrollo posterior. Para Žižek la pregunta que abre Benjamin en su texto es si *cabrá hacer algo* frente a las condiciones de una violencia que se confunde con el todo estatal y social, habiendo penetrado absolutamente todas nuestras formas de lenguaje político, mediático, jurídico y, en términos generales, en el lenguaje cultural en sentido amplio, lo que en términos lacaniano-althusserianos llama

[36] S. Žižek, *Violence*, Nueva York: Picador, 2008, p. 9.

[37] *Ibid.*, p. 2.

*ideología* (que se confunde así con el carácter inconsciente de lo Real en el sentido de Lacan). La pregunta "benjaminiana" de Žižek está formulada así de cara a la saturación de los actuales llamados a combatir la violencia "subjetiva", esto es, a luchar contra la saturación de llamados "humanistas" contra la hambruna en países africanos, la participación en campañas ecologistas y de ayuda a desplazados de guerra, así como en campañas contra la violencia sobre las mujeres, niños y otros grupos vulnerables. Para Žižek, esta "falsa urgencia" contra la violencia esconde una violencia mayor, la propia de formas más sutiles de explotación y dominación implicadas en el sistema mismo que aloja las figuras concretas, exhibidas, de violencia. El caso es que estos llamados al activismo urgente en contra de la violencia es el recurso para distraer la atención del verdadero problema, el que implican estas preguntas hechas *more benjaminiana*:

> ¿No hay algo sospechoso, en verdad sintomático, acerca de este enfoque en la violencia subjetiva –esa violencia que es llevada a cabo por los agentes sociales, individuos malvados, aparatos represivos disciplinados, muchedumbres fanáticas–? ¿No intenta desesperadamente distraer nuestra atención del verdadero *locus* del problema al eliminar de la vista otras formas de violencia y así participar activamente en ellas?[38]

La respuesta que da Žižek, muy a lo Benjamin, es abiertamente afirmativa: en efecto, la participación en la *mainstream* cultural contra la violencia es de hecho involucrarse en ella, consciente o inconscientemente. Y entonces, agrega, habría que proponer más bien "no hacer nada" frente a estos llamados de acción urgente, pues de caer en esa "tentación", muy bien vista según los códigos de reconocimiento y aceptación esnobistas, participamos de hecho en la estructuración sistémica de la violencia de fondo, la que Benjamin delata como fundadora y conservadora del poder del Estado y sus recursos legales y políticos (y agregamos con Žižek, también de sus recursos mediáticos, económicos,

[38] *Ibid.*, p. 11.

culturales en sentido amplio, ideológicos). Lo que cabe "hacer" para Žižek es reflexionar críticamente y a distancia de los llamados de acción contra la violencia, pues "hay situaciones en que lo único verdaderamente 'práctico' por hacer es resistir la tentación de comprometerse inmediatamente y 'esperar y ver' mediante un análisis paciente, crítico".[39]

Este "no hacer nada" de Žižek parece corresponder con la actitud de un tipo de violencia que Benjamin defiende como contrapuesta a la violencia "mítica" fundadora de derecho, la que llama "violencia divina", que rompe con las instrumentalizaciones del ejercicio del poder único estatal de la primera forma de violencia. No es casual que Žižek fije tanto la atención en este segundo género de violencia para su propia reflexión, pues se trata de la apuesta más central de Benjamin, con la que éste pretende dar solución al problema de la extensión sin límite de las formas exhibidas y ocultas de la violencia en el primer sentido. ¿Cómo se explica este "no hacer nada" en su relación con la "violencia divina" que propone Benjamin? ¿Qué es, pues, "violencia divina"? Como ya adelantábamos, es la violencia que surge por contraste con la "violencia mítica" del poder del Estado:

> La resolución de la violencia mítica se remite, y no podemos aquí describirlo de forma más exacta, a la culpabilización de la mera vida natural que pone al inocente e infeliz viviente en manos de la expiación para purgar esa culpa, y que a la vez, redime al culpable, no de una culpa, sino del derecho. Es que la dominación del derecho sobre el ser viviente no trasciende la mera vida. La violencia mítica es violencia sangrienta sobre aquélla, en su propio nombre, mientras que la pura violencia divina lo es sobre todo lo viviente y por amor a lo vivo. Aquélla exige sacrificios, ésta los acepta[40]

La "violencia divina" rompe con toda ambición de poder humano y de toda acción sangrienta para conseguirlo porque, a diferencia de la "violencia mítica", su ejercicio contempla el respeto y el amor por la vida,

[39] *Ibid.*, p. 7.

[40] Benjamin, "Para una crítica de la violencia", p. 42.

que es su último criterio. Por esto, se abre a los sacrificios que implica un "ponerse de acuerdo" con los otros sin afán de dominio, sin chantajes ni amenazas. Es el ámbito en que las "personas privadas" y las comunidades se ajustan a lo que llama Benjamin la "cultura del corazón", el medio de los acuerdos limpios, ganados no por la fuerza del derecho sino a través del diálogo y la "conformidad inviolenta", siendo sus "precondiciones subjetivas" la "cortesía sincera, afinidad, amor a la paz, confianza y todo aquello que en este contexto se deje nombrar".[41] A despecho de lo que su mera designación pudiera indicar, no es la intervención directa de Dios "haciendo milagros en el mundo", aclara Benjamin adelantándose a las objeciones, sino la ocasión de fundar un reino de redención incruento que superaría –en el porvenir cultural– el reino del poder de la "violencia mítica": "En tanto que la violencia mítica es fundadora de derecho, la divina es destructora de derecho. Si la primera establece fronteras, la segunda las arrasa; si la mítica es culpabilizadora y expiatoria, la divina es redentora; cuando aquélla amenaza, ésta golpea, si aquélla es sangrienta, esta otra es letal aunque incruenta".[42]

Según esto, la "violencia divina" es la transgresión permanente de la ley, la violencia extrema y definitiva ejercida sobre todo género de violencia estatal o "mítica", que paradójicamente abriría la posibilidad de la no violencia. Y es por esto que a Žižek le parece que esta "violencia divina" conduce a un "no hacer nada", pues no requiriendo –y de hecho no *admitiendo*– ya más la deliberación humana en la cuestión de la justicia y la legitimidad de la violencia, su criterio no sería humano sino divino. Pero como ha contraargumentado Simon Critchley en su polémica con Žižek, éste no toma en cuenta que Benjamin insiste una y otra vez en que es posible encontrar medios no violentos para la resolución de conflictos humanos, los medios que involucran justamente las ideas de "acuerdo entre personas privadas y comunidades" con los recursos de la "cultura del corazón". Žižek, contrapuntea Critchley, se detiene en el aspecto cataclísmico de la "violencia divina" y no pone atención a la solución

[41] *Ibid.*, p. 34.

[42] *Ibid.*, p. 41.

ofrecida por el mismo Benjamin, que no tiene que ver con un "no hacer nada" frente a la violencia, sino que se liga con un acto de resistencia específico, familiarizado con el anarquismo moderado de la posición pacifista, en donde el elemento sustancial son las organizaciones culturales que resisten el poder estatal hegemónico.[43]

Ahora bien, en todo caso lo que quisiera poner a discusión para cerrar este pequeño ensayo es si la solución aportada por Benjamin al problema de violencia estipulando una "violencia divina" es lícita o no desde el punto de vista de la contingencia y el carácter temporal de los actos de los hombres, de las "personas privadas" y las comunidades dejadas a sus propias fuerzas de comprensión y solución a sus conflictos de justicia y legitimación de los medios de violencia. Mi reflexión fundamental aquí radica en introducir la sospecha de si Benjamin no abrirá la puerta a un tipo de violencia más extrema que la que intenta combatir justamente con la idea de ganar el campo de la paz, de la redención sin amenaza ni castigo, es decir, de lo que llama "violencia limpia" o "violencia divina".

De hecho, pienso, la solución al problema de la violencia no está en ceder el paso a un mandato divino que ocupe el lugar de la deliberación humana, siempre humana, de los problemas de justicia. No basta decir, como Benjamin lo hace, que estos problemas son insondables para la racionalidad humana, que la superan en todo momento, y que por esto se admitiría elevarse del plano humano y hacer entrar en juego la intervención divina a través de sus mandatos interpretados como regla única de solución de los conflictos de justicia de los hombres. Por mucho que se interprete el mandato de Dios como una mera "orientación" de la conducta, y no como una determinación inescapable, la verdad es que al final del día termina por ser esto último, pues es abandonar la problemática a este plano metafísico que daría ya de antemano la solución al problema de lo que es justo y de lo que no lo es. Entonces, tampoco basta que el mismo Benjamin diga que la "violencia divina" no es la

[43] S. Critchley, "Reflexiones violentas sobre Slavoj Žižek", en *Slavoj Žižek: filosofía y crítica de la ideología*, México: Universidad Iberoamericana, 2011, pp. 112-113.

intervención de Dios "haciendo milagros" directamente en el mundo, no haría falta tanto, pues la interpretación del mandato como aquello que da el criterio que las discusiones y tensiones de los hombres no dan, tiene a fin de cuentas la misma función: desde un plano trascendental y metafísico, se adelantaría la solución a un problema que con las meras fuerzas humanas (históricas, temporales) no se obtendría.

Creemos que la solución al problema de la legitimidad de la violencia en el plano humano ha de resolverse sin intentar huir de este plano a uno superior, éste es un tipo de escapismo que Benjamin no puede evitar al final de su texto. Permanecer en el plano humano para resolver sus problemas de violencia y justicia, para ser consistentes incluso con la tesis benjaminiana, significa atenerse a la tensión nunca superable de la confrontación de lo que se propone como derecho para todos y la problemática "aplicación" de este derecho a culturas y personas privadas siempre contingentes, por ejemplo, en el modo en que Michel Walzer, o Charles Taylor que lo sigue en este punto, han hablado de "esferas de la justicia" siempre diversas, propias de cada entorno cultural y elaboradas de acuerdo con las distintas cosmovisiones culturales involucradas, e incluso propias de los diversos individuos dentro de esas cosmovisiones que pueden disentir de lo estipulado en su propio entorno cultural. Es la tensión entre las perspectivas de lo que es violento o no y de lo que es justo o no, que existe también entre el encuadre jurídico-político del liberalismo (por ejemplo en la posición de J. Rawls o J. Habermas) y las posiciones comunitaristas que lo critican desde la idea de conservación y defensa de las diferencias culturales y su "vida sustantiva". Los equilibrios o mediaciones entre estas dos posiciones, la del sistema jurídico-político vigente, por muy injusto o manipulador que se quiera, y la defensa en resistencia de las comunidades culturales y los individuos que las componen, es el verdadero reto para una reflexión siempre contingente, siempre humana, de la violencia.[44]

[44] Cfr. M. Walzer, *Esferas de la justicia*, México: Fondo de Cultura Económica, 1993, y C. Taylor, "Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo", en *Argumentos filosóficos*, Barcelona: Paidós, 1997.

Como también ha indicado J. Derrida desde una perspectiva enteramente distinta, aunque coincidente con lo que se acaba de decir en su crítica del texto de Benjamin, no puede evitarse el "equívoco" que introduce éste al hablar de dos planos de la violencia, uno humano y otro divino, pues desde este último se justificaría todo evento de sacrificio sobre los indefensos, los parias o los desplazados como una derivación de algún tipo de "violencia divina", inexplicable en términos humanos pero que habría que aceptar justamente como algo inexpugnable, por ejemplo, cuando se cae en la tentación que se deriva del aspecto "más temible, incluso insoportable" del texto de Benjamin: "¿Qué tentación? La de pensar el holocausto como una manifestación ininterpretable de la violencia divina en cuanto que esta violencia divina sería a la vez aniquiladora, expiadora y no-sangrienta [...] una violencia divina que destruiría el derecho en el curso, y aquí re-cito a Benjamin, de un 'proceso no-sangriento que golpea y redime' ".[45]

En efecto, el deslizamiento hacia la justificación de todo evento de injusticia y barbarie, el holocausto a la cabeza, sería interpretable como ese tipo de sacrificio que la "violencia divina" sabe soportar y no cometer, que "acepta y no exige". Es por esto que Derrida se apertrecha contra toda posibilidad de ligar la idea de Benjamin con sobredeterminaciones de interpretación en este sentido justificatorio "por lo alto", digamos, desde el plano de lo divino, interpretaciones de las atrocidades más evidentes hechas en nombre, o por justificación, precisamente de Dios y de su justicia "de otro orden". Y aunque le reconoce a Benjamin la penetrante crítica sobre el fracaso de los modelos de justicia del parlamentarismo europeo moderno, y la delación que hace sobre el entreveramiento de formas de poder hegemónico estatal y violencia cínica, represiva, no puede transigir con la idea de que elevarse por encima del plano humano pueda ser la solución a los problemas de discernimiento de los medios de la violencia. En lugar de este "elevarse por encima de", hacia un plano trascendental metafísico incuestionable, y derivar de ahí

[45] J. Derrida, *Fuerza de ley. El "fundamento místico de la autoridad"*, Madrid: Tecnos, 2008, p. 149.

un cuestionable criterio de discernimiento, propone concebir la justicia como algo que siempre está *por-venir*, nunca ya dada como un resultado alcanzable (eso es la "violencia mítica" denunciada por Benjamin), es decir, siempre interpretable desde los marcos de tensión de las distintas perspectivas de los individuos, las comunidades y sus disentimientos con la legislación vigente que los querría reprimir/perseguir, pues la justicia siempre es algo referido a las "singularidades" más diferidas por su momento cultural, por su situación de sojuzgamiento o libertad coartada.[46]

Y es que el mismo Benjamin (a diferencia de Nietzsche), al elevarse del plano humano, no sigue demasiado consistentemente su idea programática inicial: discernir la reflexión sobre la legitimidad de los medios violentos cuando éstos se subordinan a fines justos, de una reflexión aparte sobre la "cualidad" de los medios en sí mismos, sin la subordinación a un reino de fines (que el derecho en su forma iusnaturalista y iuspositivista no habrían superado). La propuesta es sumamente interesante, pero no la lleva a cabo, pues lo que sigue pensando en el resto del texto es cómo hacer posible una "violencia limpia", extrajurídica y extraestatal, muy ligada a un anarquismo mesurado, que se ajuste, precisamente, a los fines del "acuerdo entre personas privadas", de un reino de justicia posible en el futuro en su visión mesiánica. A lo largo de toda su argumentación su reflexión está aún enclavada en la estructura medios-fines, aunque el sentido de unos y otros sea por completo distinto a aquél del que se quiere desligar: se trata de la estructura medios-fines derivada de la "violencia divina" que se quiere superación radical de toda forma de violencia cruenta, sangrienta, empoderada. Pero no se trata más que de una violencia más extrema que la que quiere superar, pues es al final de cuentas la justificación divina de todo acto humano, violentando así la capacidad humana, la única que nos es asequible, de entender y decidir sobre los medios de la violencia que admitiremos o no admitiremos.

[46] *Ibid.*, p. 46.

# METAFÍSICA, VIOLENCIA Y ONTOLOGÍA

Mario Teodoro Ramírez

> La crítica de las ideologías, que en el fondo siempre consiste en demostrar que una situación social presentada como inevitable es en verdad contingente, va unida esencialmente a la crítica de la metafísica entendida como producción ilusoria de entidades necesarias.
>
> Quentin Meillassoux[1]

Planteamos aquí que la metafísica es una forma de violencia fundamental, en cuanto discurso que niega el ser de lo real e impone una concepción abstracta e idealista del Ser. Siguiendo las líneas del nuevo realismo o realismo especulativo, contraponemos a la metafísica una concepción de la ontología como discurso que asume y acepta al ser tal cual, en su contingencia, devenir y pluralidad. La ontología así entendida puede ser el fundamento de una concepción no violenta de lo real y fundar la búsqueda de la paz en la vida social y en la existencia humana en general.

[1] Quentin Meillassoux, *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, Buenos Aires: Caja Negra, 2015, pp. 61-62.

Me gustaría titular a esta intervención una "metafísica de la violencia" para indicar su carácter de una reflexión filosófica básica o fundamental. No obstante, eludo este título porque una tesis que sostendré es precisamente que la metafísica –al menos en un significado de esta escurridiza palabra que precisaré adelante– implica una forma de violencia fundamental. Esta violencia consiste en el intento del pensamiento de plantearse en la forma de una *imposición* de la mente (de sus categorías y nociones) sobre la realidad; al fin, en una disposición negativa hacia la realidad o incluso de una negación de lo real (una "denegación", como se dice en psicoanálisis). Bajo esta definición, la metafísica resulta ser un ejercicio teórico-ideológico de violencia, lo que sería una de las razones de la aparentemente insuperable situación de violencia de la condición humana, en todas sus formas y manifestaciones. De lo anterior se desprendería la tesis de que la superación de la violencia, y por ende la asunción de la realidad *tal cual*, tarea de una Ontología, de una filosofía ontológicamente fundada, según nuestra propuesta, tendría como condición la definitiva superación de la metafísica y de la forma metafísica de pensar y, en general, de vivir y actuar. (En este planteamiento seguimos el derrotero del nuevo realismo o realismo especulativo,[2] corriente filosófica reciente que ha venido a renovar la perspectiva ontológica en filosofía. Como sea, nuestra exposición tiene más bien un carácter de reconstrucción o construcción propia de las cuestiones planteadas.)

[2] Nos referimos a una serie de propuestas que han aparecido en lo que va del siglo. Cabe señalar como fecha paradigmática el año de 2007, cuando en un coloquio en Inglaterra cuatro jóvenes filósofos, Quentin Meillassoux, Graham Harman, Iani Hamilton Grant y Ray Brassier, dieron origen a lo que se llamó "realismo especulativo", una propuesta por la recuperación de la primacía de la ontología y contra el dominio de la epistemología, el "correlacionismo" (sujeto-objeto) y el relativismo posmoderno. Otras figuras se han sumado posteriormente a este movimiento como Markus Gabriel, Maurizio Ferraris, Ian Bogost, Timothy Morton, Jane Bennett, Steven Shaviro. Una reconstrucción de los antecedentes del nuevo realismo ha podido considerar a Roy Baskhar, Gilles Deleuze, Manuel de Landa, Bruno Latour, y más lejanamente, a Alfred North Whitehead. Sobre el nuevo realismo véase la antología: Mario Teodoro Ramírez (coord.), *El nuevo realismo. La filosofía del siglo xxi,* México: Siglo xxi, 2016.

Es necesario aclarar que nuestro uso de la dupla filosófica metafísica/ ontología se distingue de otros usos hechos en la historia de la filosofía, e incluso se contrapone a ellos. Significativamente, por ejemplo, del uso que Emmanuel Levinas puso en circulación hace unos años y que prácticamente se presenta de manera inversa al nuestro. Levinas pone la violencia del lado de la Ontología, al entenderla como el discurso filosófico que prioriza al Ser, al objeto, en un saber abstracto, indiferente y colonizador sobre la Otredad, sobre el otro (del otro humano a la Otredad absoluta), que, por su parte, y dado su carácter de trascendencia esencial y radical, Levinas convierte en el tema propio de una "metafísica", según su uso.[3] Nuestra diferencia con el uso que hace Levinas, y quizá nuestra diferencia con su perspectiva filosófica, tiene que ver con que nosotros consideramos necesario modificar la manera como tradicionalmente ha operado la Ontología y formular un nuevo concepto de esta disciplina, donde los rasgos de alteridad, irreductibilidad y diferencia son propios, según nuestro punto de vista, del "Ser" en cuanto tal, del objeto mismo (y no sólo del "otro"). En otras palabras, consideramos que solamente se puede partir de la oposición Ser / Otro desde una determinada (metafísica, en el sentido tradicional) concepción del Ser. Bajo otra perspectiva, podríamos colocarnos más allá de esa oposición (y de la oposición levinasiana entre Ontología y Ética). Así, en nuestro planteamiento tomamos el concepto de metafísica en el significado más tradicional, es decir, como el discurso acerca de un Ser inmutable, abstracto y puro.

[3] Véase, por ejemplo, este significativo pasaje: "La metafísica, la trascendencia, el recibimiento del Otro por el Mismo, del otro por Mí, se produce concretamente como el cuestionamiento del Mismo por el Otro, es decir, como la ética que realiza la esencia crítica del saber. Y como la crítica precede al dogmatismo, la metafísica precede a la ontología". E. Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca: Sígueme, 1977, p. 67. Sobre el carácter violento y colonizador de la ontología, véase: E. Levinas: *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo xxi, 1974. Para el asunto de la relación entre ontología y violencia, en realidad y en general, entre filosofía occidental y violencia, véase el excelente ensayo que Jacques Derrida dedicó a Levinas: "Metafísica y violencia", en Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*, Barcelona: Anthropos, 1989.

Nuestra exposición se desplegará entonces en dos partes: *1)* explicar qué significa que la metafísica es violencia, o que hay una forma fundamental de violencia implicada en el pensamiento metafísico; *2)* mostrar que un pensamiento ontológico, antimetafísico y filosóficamente realista es el camino para un pensamiento (y una vida) de no-violencia, para un pensamiento, precisamente, no violento. Comentaremos brevemente algunas consecuencias de estos planteamientos para el plano ético, particularmente en lo referido a la relación entre culturas (la interculturalidad), un asunto señaladamente importante en nuestro contexto.

## I. La violencia del pensamiento metafísico

Entendemos por metafísica el intento del pensamiento filosófico (y humano en general) por dominar la realidad al buscar someterla a sus categorías y definiciones, bajo la suposición, en gran medida ingenua, de que los instrumentos de la mente tienen una realidad más verdadera, clara y evidente que la realidad misma, y por ende, que ésta se ajusta y adecua a ellos sin ninguna dificultad de principio, como si estuviera hecha para ellos. Así entendida, la metafísica se encuentra directamente emparentada, desde Platón, con el "idealismo", esto es, con una sobrevaloración de los elementos ideales sobre los elementos reales, o bien, en su extremo, con una absolutización de la dimensión ideal (eidética, mental, subjetiva, lingüística, etcétera). También puede observarse el compromiso de la metafísica con una postura "humanista" (antropocéntrica) en la medida que, a la vez, la metafísica privilegia en el ser humano una dimensión espiritual pura y abstracta. De ahí que una propuesta de superación de la metafísica (y de la violencia) tenga que seguir la vía de una concepción ontológico-realista y, en principio, no-humanista. En cuanto *ontológica*, nuestra crítica de la metafísica se distingue de las posiciones empiristas o fenomenológicas; en cuanto *realista* se distingue de las concepciones vitalistas y anti-racionalistas como las de Nietzsche o Bergson; y en cuanto *no-humanista* se distingue del existencialismo, la teoría crítica (marxismo y racionalismo comunicativo)

y el individualismo posmoderno. Definiremos más adelante en qué ha de consistir la concepción que defendemos.

Para mayor ahondamiento, la metafísica lleva a cabo su operación de negación de la realidad tal cual a través de las siguientes categorías, los presupuestos básicos de toda visión metafísica:

*1. Totalidad.* El supuesto metafísico más común es la idea de que la realidad o el mundo conforman una totalidad o un todo existente y, por ende, aprehensible por el pensamiento. La refutación de este supuesto es, ante todo, lógica: el *todo* de lo que existe no puede existir porque crearía una paradoja: ese todo tendría que pertenecer a sí mismo, o bien, existir en "ningún lugar", es decir, no existir. La idea del todo es una ilusión natural de la mente humana, pero es insostenible con poco que la analicemos reflexiva y críticamente. El todo, que es el presupuesto de todo lo que sabemos, no es objeto de saber.[4] Lo que existe y conocemos son entes, una multiplicidad de entes en diversos niveles y diversas modalidades de existencia. Cabe observar que el totalismo (o totalitarismo) metafísico tiene consecuencias relevantes en el campo sociopolítico, en el que, finalmente, se justifica y apuntala toda forma de totalitarismo político-social, es decir, todo orden social regido por un mecanismo de dominación y control cuasi-absoluto, donde la disidencia y la diferencia se encuentran perfectamente objetivadas (lo excluido de la totalidad) y contra las cuales ha de actuarse de forma implacable para lograr su marginación o eliminación definitiva.[5]

[4] De alguna forma, el *nuevo realismo* tiene como un presupuesto común la crítica de la idea de totalidad, así en el estadounidense Graham Harman, el francés Quentin Meillassoux o el alemán Markus Gabriel. Éste último es quien ha expresado la escandalosa fórmula "el mundo no existe". Véa: Markus Gabriel, *Why the world does not exist*, Cambridge: Polity Press, 2015 (traducción al español: *Por qué el mundo no existe*, Barcelona: Pasado y Presente, 2015).

[5] El señalamiento crítico de las implicaciones ideológico-políticas de la idea metafísica de totalidad como identidad fue hecho por la antigua Escuela de Frankfurt. Ver, particularmente, Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires: Sur, 1969, y Theodor Adorno, *Dialéctica negativa*, Madrid: Taurus, 1975.

*2. Sustancialidad.* Junto con la idea de totalidad, la metafísica se reconoce en la suposición de algún tipo de entidad sustancial, es decir, un ente que posee una identidad y una permanencia de suyo, una realidad sólida que escapa a todo devenir, cambio o relatividad. "Sustancializar", "identificar", es uno de los modos duros de ejercicio de la violencia metafísica. Consiste en reducir la complejidad de un existente a un único modo de ser. El sustancialismo metafísico también posee consecuencias político-sociales desastrosas. Es el sustento ideológico de toda mecánica de identificación de los sujetos sociales (individuales y grupales), que es una estrategia imprescindible en toda sociedad del control,[6] es decir, en toda sociedad donde la ideología de "la seguridad y el orden" es utilizada como instrumento para el mantenimiento de relaciones de dominación y de disminución de las potencias y los derechos de los ciudadanos que la conforman. Desde el punto de vista cultural, la categoría de sustancialidad está en la base de todas las concepciones de la identidad colectiva como una fórmula fija, esencial, inmutable, y que justifica formas de opresión en el interior de las diversas colectividades humanas. Pero también se da lo contrario. Los operadores de identificación y sustancialización sirven a la dominación de una cultura sobre otras, o de una cultura hegemónica sobre las subalternas (configurando todas las formas de racismo y clasismo que acompañan ideológicamente las políticas de dominación).[7]

*3. Necesidad.* La idea metafísica más fuerte, y aparentemente insuperable en la mente humana, es la de "orden necesario", esto es, la suposición de que existe un modo y no otro en el que las cosas son y pueden ser.

[6] Téngase en cuenta aquí todo el famoso análisis foucaultiano del saber como instrumento del poder. Véase Gilles Deleuze, *Foucault*, Barcelona: Paidós, 1987.

[7] Aunque se ha considerado a Luis Villoro un defensor del identitarismo cultural (o identitarismo comunitario), él en realidad es un crítico de la idea de identidad; en todo caso, lo que él propone es una concepción crítica de la identidad cultural en el marco de una teoría general de la ideología y la dominación. Cfr. Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México: Paidós, 1998, particularmente el ensayo "Sobre la identidad de los pueblos", pp. 63-78.

Más todavía, la suposición de que existe, más allá de la contingencia de la existencia, un "ente necesario", que se define a sí mismo y define para el mundo lo que puede y debe ser (como causa necesaria de lo que existe). No obstante, como argumenta Quetin Meillassoux,[8] la idea de ente necesario, y en general la idea o suposición de "necesidad absoluta", conlleva también, al igual que la idea de totalidad, un desfase lógico, una contradicción lógica. Un "ser necesario" es aquel que puede ser al mismo tiempo dos cosas distintas, A y –A, es decir, que puede ser contradictorio. Pero un ente contradictorio es, por definición, un ente inexistente. Por ende, Dios no existe. *Pues si Dios existiera sería un ente (sólo existen entes), y si fuera un ente, entonces no sería Dios*. En este sentido, la idea metafísico-teológica de Dios opera igual que las otras ideas metafísicas, como una forma de violencia –por eso Gianni Vattimo proponía en algún momento como alternativa para nuestro tiempo una religiosidad (cristiana) no metafísica ni teológica,[9] o bien, como han dicho otros, una espiritualidad sin Dios–. No obstante, el asunto es más complejo. No se trata meramente de formar ahora la iglesia de los ateos, o de que los ateos formen una comunidad y tengan hasta su canal de televisión (como está sucediendo en Estados Unidos). El ateísmo simplón y ramplón plantea un problema semejante al de la religión, y también puede convertirse en una metafísica impositiva. Abundaremos adelante sobre esta observación.

En fin, *totalidad, sustancialidad y necesidad* conforman el esquema del pensamiento metafísico en cuanto pensamiento contra *la realidad, la contingencia y la libertad*: los temas de una nueva ontología, realista y contra-metafísica.

A lo largo de la historia la violencia de la metafísica se ha presentado bajo la forma sobre todo de un pensamiento sobredeterminista o predeterminista: esto es, bajo la idea de que lo que existe –el mundo,

[8] Cfr. el texto que provocó el surgimiento del nuevo realismo: Meillassoux, *Después de la finitud…, op. cit.*, pp. 53 y ss.

[9] Cfr. Gianni Vattimo, *Creer que se cree*, Barcelona: Paidós, 1996, y *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso,* Barcelona: Paidós, 2003.

el universo y la acción humana– se encuentra determinado (incluso: totalmente determinado) y, por ende, limitado en cuanto a sus posibilidades de innovación y creatividad. Podemos señalar tres grandes formas de la metafísica de la predeterminación (o predestinación). Son los tres designios metafísicos que nos han acompañado y definido en la historia: el designio metafísico-teológico (religioso), el designio cientificista-naturalista (ateo) y el designio humanista-prometeico (nihilista). Explicaremos ahora cada uno.

### *1. El designio metafísico-teológico*

Es la suposición de que existe un Dios que es la causa y razón del universo, de todo lo que existe y que señala posibilidades y deberes para la vida humana, por ende, que pone límites a la libertad y al deseo humano. Esta creencia se sostiene no solamente aun su contradictoriedad lógica, sino aun su contradictoriedad moral –lo que es peor–. Ésta se refiere al hecho, muy discutido pero al fin irresuelto en el discurso teológico, de la contradicción que hay en la suposición de que existe un ser absoluto, un Dios, y a la vez, en la constatación de que existe el mal en el mundo –el mal en sus formas radicales, como la muerte terrible de inocentes y las formas de injusticia y destrucción más ominosas, para lo cual la única respuesta de la religión es que la voluntad divina es inescrutable (por no decir absurda o malvada)–.[10]

[10] De ahí la escandalosa afirmación de Meillassoux de que “creer que Dios existe” es la peor blasfemia. Para él, la única afirmación religiosa congruente y seria consistiría en “creer que Dios no existe”, o al menos “que no existe todavía”. A pesar de su carácter escandaloso esta afirmación tiene algunos antecedentes en la tradición de la teología negativa, en algunas formulaciones del pensamiento oriental y en algunos teólogos-filósofos del siglo xx, como, por mencionar alguno, el teólogo y filósofo protestante Dietrich Bonhoeffer. Cfr. de Quentin Meillassoux, “Deuil à venir, dieu à venir”, *Critique*, /1-2 (n° 704-705): 105-115.

## *2. El designio cientificista-naturalista*

El pensamiento moderno, como sabemos, se rebela contra Dios, pero lo que pone en su lugar deja mucho que desear. Se ofrece la idea de que la pre-determinación ya no es operada por una voluntad divina (buena y santa, supuestamente) sino por los mecanismos de la naturaleza, estructurados en Leyes universales e incuestionables. El problema no es criticar la imagen que la ciencia nos da sino la suposición de que ésa es la única imagen correcta y válida de la realidad. Y en general, el hecho de que la ideología cientificista nos impone la misma suposición de la "necesidad" pero en la forma de un proceso supuestamente objetivo y fatalmente realizado. Esto es peor que la concepción metafísica-teológica, pues mientras ésta nos dice, al fin, que hay que "creer" en la necesidad, la ciencia nos dice que la "necesidad" está firmemente comprobada. Toda cuestión acerca de valores, de posibilidades, de sentido y de la misma libertad queda eliminada desde la visión cientificista. Hasta qué punto la propia ciencia posee, en cuanto a sus supuestos, una contextura ideológica y metafísica, es cosa que sospechamos pero no nos atrevemos a afirmar. Lo que sí parece que no es casualidad es que el pensamiento cientificista vaya junto con el sistema capitalista, es decir, con una sociedad que practica una concepción materialista del mundo (materialismo vulgar), donde sólo operan el dinero, el cálculo egoísta, el deseo de posesión y, al fin, el sinsentido, la violencia y la muerte. La ideología cientificista es la ideología que legitima y sostiene la sociedad capitalista tardía.

## *3. El designio humanista-prometeico*

Frente a los dos designios anteriores, desde los albores de la modernidad y hasta nuestros días (pasando por el marxismo, el existencialismo, el posmodernismo) se ha conformado la alternativa "humanista", es decir, la suposición metafísica acerca de la humanidad como una realidad que crea su propia necesidad desde la voluntad y un supuesto poder ilimitado, un deseo de ser que se sostiene a sí mismo y se cree capaz de lograr

lo que sea, a costa de lo que sea.[11] El humanismo es la última forma de la violencia metafísica. Declara al humano como el sustituto de Dios. Al no fundar su decisión más que en su puro deseo, el humanismo prometeico puede llegar a las peores actuaciones y a las posiciones más destructivas y negativas.[12] Es el reino del sinsentido y de la sin-razón. El imperio del deseo. Un deseo que nada lo funda y que acaba siendo al fin sólo deseo de nada. En la medida que se desentiende de la primacía de la ontología en el pensamiento y en la medida que denuncia todo acto racional de fundamentación como espurio (que sólo acepta una autofundamentación), el humanismo, en su versión posmoderna, se convierte en una vía al nihilismo y, a veces, a la simple autodestrucción. En este sentido, el humanismo tampoco es una solución, una vía consistente e interesante para tomar.

## II. Hacia la no violencia. Nuevo realismo y ontología de la contingencia.

Una nueva ontología –la del "nuevo realismo"–, al contrario de la metafísica, consiste en asumir la realidad como tal, es decir, aceptando que no hay unidad, ni totalidad, ni sustancialidad, ni necesidad. No hay, pues, razón (o una razón) de la existencia. Así, el principio del nuevo realismo es bien la absoluta contingencia de lo que existe (Meillassoux) o bien la inexistencia de una totalidad, de un mundo (Markus Gabriel), esto es, la pluralidad indefinida de lo real en la forma de campos de sentido diversos sometidos a una contingencia básica. Podemos puntualizar la propuesta general de una ontología de lo real en el siguiente orden (donde retomamos tesis de algunos conocidos filósofos del siglo xx previos al nuevo realismo pero que apuntan hacia esta concepción).

[11] Para un diagnóstico general sobre el pensamiento moderno y posmoderno, cfr. Luis Villoro, *El pensamiento moderno. La filosofía del renacimiento*, México: fce, 1992.

[12] Para una reflexión sobre el humanismo, sus límites y posibilidades actuales, cfr. Mario Teodoro Ramírez, *Humanismo para una nueva época. Nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro*, México: Siglo xxi, 2011.

*1. Ontología democrática.* La ontología ha tenido de suyo, desde sus inicios en el pensamiento griego, un significado radical: la disposición del pensamiento humano a pensar más allá de sí mismo, a superar los límites "humanos, demasiado humanos" de nuestras estructuras lingüísticas y conceptuales, es ensayar la posibilidad de un pensamiento ahumano, o de lo inhumano del Ser, es la disposición a captar el *acontecimiento* del Ser con toda su posible carga terrible, amoral, destructora incluso (son sintomáticos los ejemplos deleuzianos del ser como "acontecimiento": la herida, la batalla, la muerte).[13] De ahí que la condición de un pensamiento ontológico no sea sólo algo intelectual sino también algo que tiene que ver con un estado de ánimo, el de la valiente neutralización emocional, la puesta en suspenso de la "subjetividad" en general, para que lo que "es" se muestre tal cual es. Como sabemos, el estoico es el personaje filosófico de esa disposición, una forma de conducirse, una ética, que se sigue inmediatamente de una ontología, pero que es a la vez su condición.[14]

En segundo lugar, el pensamiento ontológico implica directamente un principio político democrático; al hablar del ser en cuanto ser, bajo una concepción estrictamente de *univocidad ontológica*, estamos asumiendo una noción de igualdad ontológica originaria (isonomía ontológica), es decir, según la consideración de que no hay jerarquía ni equivocidad ontológica: todos los seres son igualmente seres, todos los entes son igualmente entes (inmanentismo total).[15] Esta suposición pone las bases trascendentales de una "anarquía soberana" (o una "anarquía coronada",

[13] Cfr. Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, Madrid: Paidós, 1989.

[14] Ésta es la manera como Gilles Deleuze interpreta el pensamiento de Nietzsche (el "*amor fati*") en su texto ya clásico *Nietzsche y la filosofía*, Madrid: Anagrama, 1971.

[15] Con estas palabras, un canto a la univocidad del ser, a la inmanencia y a las multiplicidades, concluye Deleuze su libro *Diferencia y repetición*: "Una sola y misma voz para todo lo múltiple de las mil vías, un solo y mismo océano para todas las gotas, un solo clamor del Ser para todos los entes. A condición de haber alcanzado para cada ente, para cada gota y en cada vía, el estado de exceso, es decir, la diferencia que los desplaza y los disfraza, y los hace retornar, girando sobre su extremo móvil". Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, Madrid: Amorrortu, 1987, p. 446.

según la expresión de Deleuze)[16] como principio de una política democrática radical.[17]

Bajo este punto de vista, Ontología y Democracia se inter-constituyen. Podemos hablar de una democracia ontológica, esto es, de una democracia que se funda en la consistencia misma del ente, de lo que existe, más allá de toda conceptualización política, ideológica o moral, más allá de toda jerarquía social, de toda relación de oposición o exclusión: *todos somos iguales*; ninguna desigualdad, ningún trato desigual puede justificarse desde que nos colocamos en la desnuda perspectiva ontológica. Pero podemos hablar también de una ontología democrática, es decir, de una filosofía ontológica para la cual todo lo que existe tiene el mismo rango de ser y la misma dignidad. La noción de igualdad se generaliza desde el plano únicamente social-humano al plano general del universo, de todos los seres animados e inanimados. Todos los objetos son igualmente interesantes desde esta perspectiva, no hay ya un privilegio del punto de vista humano. Se ha llegado a hablar incluso de una "democracia de los objetos".[18]

*2. Principio de irrazón.* El gran principio de una ontología realista es el *principio de irrazón*. Al contrario del clásico y primordial principio de razón suficiente de toda la metafísica tradicional, el principio de irrazón, tal como lo formula Quentin Meillassoux, sostiene que no hay ninguna razón o causa necesaria en todo lo que existe, es decir, que en el reino del ser en cuanto ser reina la contingencia absoluta, el Hipercaos o supercaos, lo que no excluye la posibilidad de regularidades no

[16] Deleuze, *Diferencia y repetición*, *op. cit*., p. 80.

[17] Sobre la concepción filosófica de una democracia radical (ontológica) véase: Giorgio Agamben, *La comunidad que viene*, Valencia: Pre-textos, 2006; Jacques Rancière, *El odio a la democracia*, Buenos Aires: 2007; Jean-Luc Nancy, *La verdad de la democracia*, Buenos Aires: Amorrortu, 2009.

[18] Cfr. Lévy R. Bryant, *The democracy of objects*, Ann Arbor: University of Michigan Library, 2011. Véase también la obra de Graham Harman, representante estadounidense del nuevo realismo, particularmente: *The quadruple object*, Washington: Zero Books, 2011, y *Hacia el nuevo realismo*, Buenos Aires: Caja Negra, 2015.

absolutas.[19] Cabe señalar que este principio se encuentra justificado de forma lógico-especulativa, esto es, no se funda en alguna forma de "experiencia" (intelectual, empírica o científico-metódica). De acuerdo con Meillassoux, el principio de la contingencia absoluta de lo que existe se fundamenta en la consideración de que la existencia, en cuanto sometida a la temporalidad, solamente puede ser contingente. Existir es existir en el tiempo, y éste es un principio sintético *a priori*, por ende, es una *verdad absoluta*, a la vez racional y objetiva. Afirmar la contingencia ontológica del mundo no es una posición anti-racionalista sino al contrario: se trata de la más alta forma de racionalidad, la más pura forma de la razón. Ser racional no es imponer o dar un sentido a lo que existe sino asumir y aceptar que el ser es sin sentido o sin razón. Por difícil que parezca, asumir la *irrazón* no conduce a un quietismo ni a un nihilismo sino a la posibilidad de un libre pensar y actuar para los seres humanos. La racionalidad de nuestro actuar y de nuestras decisiones éticas queda así posibilitada en la medida que podemos fundamentar en el Ser lo que queremos y debemos, pues el Ser, en cuanto contingencia absoluta, es precisamente lo que justifica y da lugar a la libertad de nuestras elecciones y a la posibilidad *real* y no sólo ilusoria de un vivir ético. De alguna manera, una concepción ontológica de la contingencia absoluta ya es una *ontología de la libertad*, al menos, de su absoluta no imposibilidad.[20]

*3. Ontología pluralista.* Otro principio ontológico del nuevo realismo es el formulado por el filósofo alemán Markus Gabriel. Según su argumentación, una ontología realista es una ontología pluralista, un nihilismo meta-metafísico, cuya afirmación central es que "el mundo no existe", esto es, que no existe la totalidad de todo lo que existe ni tampoco una forma básica de existencia (el universo físico) de la que se derivarían todas las demás o que se definirían como pertenecientes a un mundo irreal, subjetivo, el "mundo interno". Si no hay mundo externo, tam-

[19] Meillassoux, *Después de la finitud*…, pp. 133 y ss.

[20] Para un claro antecedente de una concepción ontológica de la libertad, cfr. Jean-Luc Nancy, *La experiencia de la libertad*, Barcelona: Paidós, 1996.

poco hay mundo interno.[21] Lo que existe es una pluralidad transfinita y no totalizable de campos de sentido. Un campo de sentido es el lugar de aparición de los objetos, y de este modo es que podemos decir de tales objetos que existen. Ahora bien, en contra de lo que parece, los campos de sentido son estructuras o condiciones ontológicas, no están determinados por algo "subjetivo", existen como tales independientemente del sujeto. Gabriel insiste en que no existe el campo de sentido de todos los campos de sentido.[22]

En general, el nuevo realismo ha venido a cuestionar los supuestos más comunes del pensamiento moderno, como la dualidad "subjetivo-objetivo". El filósofo estadounidense Graham Harman propone una Ontología orientada a objetos, donde, al contrario de toda la tradición moderna, la filosofía da una preeminencia total al objeto, asumiendo a la vez que existen muchos, infinidad de objetos, más allá de los que el orden epistemológico establecido determina como tales. Objetos son los típicos objetos de "tamaño medio" (ejemplos clásicos de la ontología tradicional): la silla, el cenicero, el árbol, etc. Pero objetos son también las cosas sumidas en los abismos oceánicos, una tormenta perfecta, la Unión Europea, un equipo de futbol, los restos de un cadáver a la intemperie, una partícula de polvo, un quark, el dragón de la suerte, una galaxia lejana… ¿Y el sujeto humano? Él también es un objeto, uno entre tantos otros, relacionado con cualesquier otros, sin ningún privilegio especial. En todo caso, Harman propone sustituir la cupla sujeto-objeto por la dualidad objeto real (que existe independientemente de nosotros y, heideggerianamente, se retrotrae a toda presencia) y objeto sensual (la figura o apariencia que cada objeto ofrece a otros, sean seres humanos o seres cualesquiera).[23] De esta manera, la ontología pluralista de

[21] Cfr. Markus Gabriel, "Neutral Realism", *The monist*, 2015, 98, 181-196.

[22] Cfr. Markus Gabriel, *Fields of sense. A New Realist Ontology*, Edinburgh: Edinburg University Press, 2015, y *Trascendental Ontology. Essays in German Idealism*, Londres: Bloomsbury, 2011.

[23] Cfr. Graham Harman, "The road of objects", *continent.3.1* (2011):171-179; en español: "El camino a los objetos", traducción de Ilbel Ramírez Gómez, en Mario Teodoro Ramírez, *El nuevo realismo…*, *op cit.*, pp. 170-192.

Harman nos aleja definitivamente de cualquier antropocentrismo, de cualquier "humanismo" egocéntrico y egolátrico, humanismo que según observaba ya Jean-Luc Nancy es, al fin, el núcleo o la razón de toda significación metafísica.[24]

## Conclusión: Ontología e interculturalidad

Como habíamos adelantado, el objetivo de una ontología de lo real, de la contingencia, es superar la metafísica y, por ende, su carácter impositivo, autoritario y totalitario, o, al menos, la manera en que el discurso metafísico legitima las formas sociales y prácticas del autoritarismo y el totalitarismo. De esta manera, una perspectiva ontológico-realista radical funda las posibilidades de la asunción radical de la democracia como el régimen político de la contingencia y la pluralidad, por ende, como el régimen que lleva en su núcleo la tarea de disolución de todo poder de dominación y toda forma de ideología, esto es, de todo intento de sobreponer el Estado a la sociedad. En esta medida puede fundarse filosófica y éticamente una práctica y una vida en común más allá de la violencia, o donde la violencia ya no puede presumir de ningún tipo de justificación o legitimación. Desfundar la violencia es el camino para un pensamiento sin violencia, que a su vez es el camino para una vida en paz y para la paz. Al fin, se trataría para el humano de hacer las paces con el Ser tal cual es (de transitar, como dice Markus Gabriel, de una "conciencia autónoma" a una "conciencia ontónoma").[25] De todo lo anterior se derivarían otras consecuencias en los planos éticos, estéticos,

[24] La metafísica consiste en la reducción del sentido del ser a una significación, a una representación y, por ende, al sujeto que opera la representación. Cfr. Jean-Luc Nancy, *El olvido de la filosofía*, Madrid: Arena, 2003, p. 44. Para Nancy el sentido del mundo, el sentido de la existencia es (están en) la propia existencia; el sentido no está separado de la existencia en su exterioridad, incluso en su materialidad. Esto implica, claramente, pensar más allá del *Dasein*, es decir, de Heidegger.

[25] Cfr. Markus Gabriel, "A ideia de Deus em Hegel", *Aurora* (Curitiba), v. 23, n. 33 (2011), p. 537.

políticos, culturales, epistemológicos, etcétera. Nos interesa hacer algún comentario sobre las implicaciones de este planteamiento para el campo de las relaciones interculturales.

En general, la dominación de unas culturas sobre otras se ha basado precisamente en que la cultura dominante asume una metafísica de la violencia y una metafísica violenta. El "ser necesario", el totalismo y el sustancialismo funcionan como mecanismos de justificación y legitimación del dominio cultural, y a la vez, a través de mecanismos prácticos-ideológicos, como instrumentos para producir y reproducir las relaciones de dominación establecidas. A la forma de pensar metafísica corresponde precisamente una forma monológica y monocultural de pensar. Se asume que existe una "Cultura" única o básica, una cultura esencial y bajo el signo de la necesidad, cuya misión es, al fin, colonizar a todas las demás, convertirlas, diluirlas o incluso, si es el caso de que persistan en su diferencialismo, destruirlas.

A una metafísica mono-culturalista se opondría una ontología pluriculturalista e interculturalista. Dos serían sus principios: no existe necesidad en el campo cultural (ni en ningún campo), las culturas son productos contingentes de la ontológicamente contingente historia humana (que es prolongación de la contingencia ontológica de todo lo que existe), no hay proceso necesario en ninguna cultura y ninguna puede plantearse como la más "necesaria".[26] Por ende, segundo principio, la pluralidad cultural es una expresión ontológica, un rasgo de la pluralidad que caracteriza todo lo que existe.

Tanto desde el punto de vista cultural, como desde el punto de vista de la vida individual, y humana en todos los aspectos, queda cuestionada toda estrategia de imposición, dominación o control que se crea justificada en algún tipo de concepción filosófico-general (metafísica). El principio de la contingencia y el de la pluralidad, en cuanto principios ontológicos, nos abren a la posibilidad de una praxis de la libertad sin restricción y de la responsabilidad sin atenuantes, de cada cual y en

[26] Cfr. Mario Teodoro Ramírez, *Filosofía culturalista*, Morelia: Gobierno del Estado de Michoacán, 2007.

cada situación. En general, nos abren a la posibilidad de una *humildad* esencial de la conciencia humana ante la realidad, la naturaleza y el cosmos. No hay nada que garantice racionalmente que los humanos somos un ente privilegiado en la realidad. Nuestro antropomorfismo es un defecto cognoscitivo que debemos siempre buscar superar y no usarlo abusivamente para justificar el acendrado antropocentrismo. En todo caso, si resta una *dignidad humana* incuestionable es la de un ser que es capaz de asumir valerosamente esa verdad eterna y esta forma superior de razón: *que no hay nada necesario*, que todo es contingente, sin-razón y sin-sentido, y que nuestro ser no es sólo lo que "queramos" hacer de él sino lo que realmente "podamos" hacer de él, en función de las condiciones ontológicas de nuestra libertad, bajo una perspectiva que es realista pero no determinista, que es racional pero no autoritaria, que es humana pero no humanista, que es ontológica pero nunca cerrada o acabada.

## Bibliografía citada

Adorno, Theodor y Max Horkheimer, *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires: Sur, 1969.

Adorno, Theodor, *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus, 1975.

Agamben, Giorgio, *La comunidad que viene*. Valencia: Pre-textos, 2006.

Bryant, Lévy, *The democracy of objects*. Ann Arbor: University of Michigan Library, 2011.

Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*. Madrid: Amorrortu, 1987.

________, *Foucault*. Barcelona: Paidós, 1987.

________, *Lógica del sentido*. Madrid: Paidós, 1989.

________, *Nietzsche y la filosofía*. Madrid: Anagrama, 1971.

Derrida, Jacques, *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989.

Gabriel, Markus, *Fields of sense. A New Realist Ontology*. Edinburgh: Edinburg University Press, 2015

_______, "A ideia de Deus em Hegel", *Aurora* (Curitiba), v. 23, n. 33, 2011.

_______, "Neutral Realism", *The monist*, 2015, 98, 181–196.

_______, *Trascendental Ontology. Essays in German Idealism*. London: Bloomsbury, 2011.

_______, *Why the world does not exist*. Cambridge: Polity Press, 2015. (Traducción al español: *Por qué el mundo no existe*. Barcelona: Pasado y Presente, 2015).

Harman, Graham, "The road of objects", *continent.3.1*, 2011, 171-179.

_______, *The quadruple object*. Washington: Zero Books, 2011.

_______, *Hacia el nuevo realismo*. Buenos Aires: Caja negra, 2015.

Levinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1977.

_______, *Humanismo del otro hombre*. México: Siglo XXI, 1974.

Meillassoux, Quentin, "Deuil à venir, dieu à venir", *Critique*, 1-2, n. 704-705, 105-115.

_______, *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Buenos Aires: Caja Negra, 2015.

Nancy, Jean -Luc, *La experiencia de la libertad*. Barcelona: Paidós, 1996.

_______, *El olvido de la filosofía*. Madrid: Arena, 2003.

_______, *La verdad de la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.

Ramírez, Mario Teodoro, *Filosofía culturalista*. Morelia: Gobierno del Estado de Michoacán, 2007.

_______, *Humanismo para una nueva época. Nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro*. México: Siglo XXI, 2011.

Rancière, Jacques, *El odio a la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

Vattimo, *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*. Barcelona: Paidós, 2003.

_______, *Creer que se cree*. Barcelona: Paidós, 1996.

Villoro, Luis, *El pensamiento moderno. La filosofía del renacimiento*. México: FCE, 1992.

_______, *Estado plural, pluralidad de culturas.* México: Paidós, 1998.

# EL PORQUÉ DE LA VIOLENCIA DESDE LA FILOSOFÍA MORAL

Virgilio Ruiz Rodríguez

## Planteamiento de la cuestión

Hace unos 20 años G. Reale escribía que entre los males del hombre de hoy se destaca el sistemático aumento de la violencia como método privilegiado para la solución de los problemas. En las raíces de un flagelo que el hombre conoce desde su propio origen, pero que hoy parece haberse dilatado hasta amenazar la supervivencia del género humano, encontramos nuevamente la pérdida del sentido del valor ya sea del mismo hombre cuanto de las cosas.[1]

Estando obligado a vivir entre los hombres, me hubiera gustado mucho que en su corazón hubiese habido un principio interior que me diera seguridades entre ellos. Pensamiento trascendente dejado por Montesquieu.[2] En el presente escrito cabe tener presente que el hombre no es bueno por naturaleza, ni malo tampoco.

Mientras exista en el seno de una comunidad –dígase en el mundo de hoy– un capital acumulado de odio, de desconfianza y de inseguridad,

[1] G. Reale, *La sabiduría antigua. Terapia para los males del hombre contemporáneo*, trad. Sergio Falvino, Barcelona: Herder, 2000, p. 113.

[2] Montesquieu, *Pensées*, citado por Tzvetan Todorov, en *Nosotros y los otros*, Trad. Ministerio francés de la cultura y la comunicación, México: Siglo xxi, 2013, p. 411.

los hombres no dejan de vivir de él y de hacerlo fructificar. Cada uno se prepara contra la probable agresión del vecino e interpreta sus preparativos como la confirmación de sus tendencias agresivas. De manera más general, hay que reconocer a la violencia un carácter mimético de tal intensidad que no puede morir por sí misma una vez que se ha instalado en la comunidad.

La apertura hacia los otros, la negativa a rechazarlos sin un examen previo es, en todo ser humano, una cualidad, es una virtud. Porque me pregunto ¿cuesta mucho trabajo reconocer al otro; o, dígase, reconocerme a mí mismo en el otro? Por otra parte, el mismo Todorov sostiene que no es lo mismo pertenecer a la humanidad que pertenecer a una nación: el primero será juzgado a partir de principios éticos; mientras que para el segundo, el comportamiento del ciudadano proviene de una perspectiva política.[3]

Algo que no debemos olvidar es, que practicamos la violencia –aunque no lo meditemos– cuando excluimos, cuando discriminamos, segregamos, desconocemos al otro: [al no permitir que venga a la vida: aborto; o, arrogándonos poder que no tenemos, disponemos de la vida ajena: eutanasia] que en el fondo soy yo. Esto, llevado al extremo, se vive, se practica, cuando al otro lo vemos y consideramos como nuestro enemigo, nuestro rival, al grado que su presencia nos molesta, nos incomoda; y por consiguiente, la salida o el remedio es eliminarlo, desaparecerlo: quitándole la vida o por lo menos causándole sufrimiento, o un daño temporal, como escarmiento.

Entenderemos por violencia con Norbert Brieskorn, la acción que se ejerce sobre otro, con el empleo de la fuerza para eliminar una resistencia que se da de hecho o que se aguarda con toda certeza.[4] En general se puede hablar de violencia física y moral. La violencia física, en su forma extrema que es la *vis absoluta* (fuerza absoluta) es capaz

[3] *Idem*, p. 432.

[4] N. Brieskorn, *Filosofía del derecho*, trad. Claudio Gancho, Barcelona: Herder, 1993, p. 105.

de anular la voluntad del oponente.[5] La violencia moral, en cambio, debilita la voluntad por medio del chantaje o la amenaza. René Simon entiende por violencia una coacción que se ejerce desde el exterior.[6] En estos términos, lo voluntario es también lo que es libre, lo que se opone a la violencia. Por lo tanto, si la voluntad se define por la interioridad, la violencia que es una coacción externa nada puede sobre ella. Dice Tomás de Aquino: "Un hombre puede ser arrastrado por la violencia, pero que lo sea en razón de su voluntad, es contradictorio con la noción misma de violencia".[7]

## Naturaleza humana y la violencia

En el mundo, en todos los tiempos, la historia nos dice que no ha habido un solo momento en el que el hombre esté en paz: guerras, incluso por la religión; conflictos, luchas intestinas, revoluciones, invasiones, conquistas. Sin embargo, con todo ello, no podemos decir que el hombre sea violento por naturaleza. No obstante que incluso en las Sagradas Escrituras encontramos, en el comienzo de los tiempos, que el Señor dice a Caín: "¿Qué has hecho? Se oye la sangre de tu hermano clamar a mí desde el suelo" (*Gn* 4, 10). La voz de la sangre derramada por los hombres no cesa de clamar –comenta Juan Pablo II– de generación en generación, adquiriendo tonos y acentos diversos y siempre nuevos. Esa pregunta hecha a Caín se dirige también al hombre contemporáneo para que tome conciencia de la amplitud y gravedad de los atentados contra la vida, que siguen marcando la historia de la humanidad. De amenazas que se agravan por la negligencia culpable de los hombres; que también son fruto de situaciones de violencia, odio, intereses contrapuestos, que inducen a los hombres a agredirse entre sí con homicidios,

[5] *Idem*.

[6] R. Simon, *Moral*, trad. Montserrat Kirchner, Barcelona: Herder, 1968, p. 84.

[7] T. Aquino, *S. Th.*, I-II, q. 6 a. 4, Madrid: BAC, MCMLVI.

guerras, matanzas y genocidios.[8] Es decir, la violencia no es un fenómeno puramente innato, según Robert Muchembled.[9] Y no lo es porque precisamente por naturaleza el hombre desea y busca el bien, que en este caso recibe el nombre de *paz*. Y la violencia, con todo lo que la acompañe y en las diversas formas en que se manifieste, nunca será un bien. Las palabras siguientes, me parece, encuadran de manera natural: "Apártate del mal y obra el bien, busca la paz y anda tras ella".[10] Jesucristo en sus palabras indica: "Bienaventurados los que trabajan por la paz, porque ellos serán llamados hijos de Dios".[11] Palabras muy sabias, porque son a la manera de un consejo, por lo que siguiéndolas tendremos el resultado esperado; pero si no, se dará en el mundo lo que a grito abierto, a voz en cuello pedimos que desaparezca: la violencia, la guerra; y en su lugar reinen la paz, la tranquilidad y el orden, y así poder vivir en libertad.

En otro lugar encontramos: "Desde los días de Juan el Bautista hasta ahora, el Reino de los Cielos sufre violencia, y los violentos lo arrebatan".[12] Algunos exegetas lo traducen así: el Reino de los Cielos se abre su camino con violencia, es decir, se establece con fuerza a despecho de todos los obstáculos.

La tesis contraria la defiende David Huertas, pues afirma que los humanos somos *agresivos por naturaleza*.[13] Esto tiene sus consecuencias: porque si por naturaleza somos tales, no podríamos ser de otra manera. Bueno, sostiene su tesis apoyándose en algunos autores, como Thomas Hobbes, quien en el *Leviatán* sostuvo que el hombre es lobo para el

[8] J. Pablo II, encíclica *Evangelium vitae*, n. 10, 1995, disponible en http://w2.vatican.va/content/jhon-paul-ii/es.

[9] R. Muchembled, *Una historia de la violencia. Del final de la Edad Media a la actualidad*, trad. Nuria Petit, Barcelona: Paidós, 2010, p. 20.

[10] *Sal.* 33, 15.

[11] *Mt.* 5, 9.

[12] *Mt.* 11 12.

[13] D. Huertas, *Violencia. La gran amenaza*, Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 20.

hombre: *Homo homini lupus est*.[14] Otro autor que toma en cuenta es Carl Gustav Jung, que describía la existencia de *la sombra* en la mente humana, una representación de los instintos animales que todos tenemos como legado de la evolución desde especies inferiores.[15]

Hablar de naturaleza humana es hablar de nuestra esencia: *animal racional*; pero considerada con movimiento, y ya individualizada, materializada, existente, personal. Lo opuesto a ella, dice Niceto Blázquez, es la violencia. En la naturaleza el movimiento es algo interno y constitutivo, porque brota de la misma constitución del ser afectado y que se mueve hacia la consecución de sus fines objetivos específicos. La violencia tiene lugar cuando se introduce desde fuera un movimiento capaz de sofocar, desviar o precipitar las inclinaciones intrínsecas y espontáneas de la naturaleza concreta. Por esta razón, naturaleza y violencia son términos contradictorios. Por ejemplo, sería violento obligar a un niño a pensar como un adulto.[16]

En la debida proporción, podemos decir que de igual manera como sucede con la naturaleza física, la Tierra, cuando la atacamos –es decir, cuando la violentamos–, nos responde vengándose: por ejemplo, la alteración del clima, tiempo de lluvias que vivimos hoy, sin orden alguno. Así sucede con nuestra naturaleza. Cabe señalar que existen grados de violencia que van de la mano con ciertas formas de conducta antinaturales (*anti natura*) o contra la naturaleza (*contra natura*). Desde quitar la vida arbitrariamente a una persona honrada, hasta violentar las inclinaciones específicas de la naturaleza humana, como es el trato que en algunas regiones del mundo se les da a los órganos de la reproducción mediante la castración masculina o la ablación, en el caso de la mujer. En general sabemos que todo lo que de alguna manera atenta contra la integridad física o moral es antinatural de por sí y objetivamente una violencia contra la persona humana; en último término, lo que se afecta y lastima es la dignidad del ser humano.

[14] Cfr. T. Hobbes, *Leviatán*, trad. Antonio Escohotado, Madrid: Editora Nacional, 1979, p. 225.

[15] C. Jung, *El hombre y sus símbolos*, citado por Huertas, *op. cit.*, p. 20.

[16] N. Blázquez, *Los derechos del hombre*, Madrid: BAC popular, 1980, p. 78.

Con la intención de enfrentar la situación anterior, Pablo VI decía: en el corazón del hombre se llega a sentir *la tentación de la violencia*: "Es cierto que hay situaciones cuya injusticia clama al cielo. Cuando poblaciones enteras, faltas de lo necesario, viven en una tal dependencia que les impide toda iniciativa y responsabilidad, lo mismo que toda posibilidad de promoción cultural y de participación en la vida social y política, es grande la tentación de rechazar con la violencia tan graves injurias contra la dignidad humana".[17] Sin embargo, esa tentación queda superada por la convicción de que violencia genera violencia, y que por lo tanto, practicarla es ir por un camino equivocado.

La violencia posee unos extraordinarios efectos miméticos, a veces directos y positivos, otros indirectos y negativos. Cuanto más se esfuerzan los hombres en dominarla, más alimentos le ofrecen; convierte en medios de acción los obstáculos que se cree oponerle; se parece a un incendio que devora cuanto se arroja sobre él con la intención de sofocarlo. Martin Luther King (hijo) habló con gran sabiduría cuando dijo: "La última debilidad de la violencia es que es una espiral descendente, que engendra ese algo que busca destruir. En lugar de disminuir el mal lo multiplica; en lugar de zanjar la venganza la incrementa".[18]

Por otra parte, según Crettiez Xavier, el sentido común considera que la violencia es un obstáculo natural al orden social adecuado, como una expresión ruidosa de una protesta contra las instituciones y el derecho.[19] Esto es así –prosigue el mismo autor– porque la sociedad se funda ante todo en un rechazo intelectual y práctico, en una violencia naturalmente destructora, que es un obstáculo para el progreso y la concordia.[20]

[17] Pablo VI, encíclica *Populorun progressio*, 1967, n. 30, Jesús Iribarren (ed.), *Nueve grandes mensajes*, BAC, Madrid, MCMLXXXVI, p. 342.

[18] Citado por C. Turner, "Transformación de los conflictos familiares: prevenir la violencia, practicar la paz", en N. Asili (comp.), *Un mundo sin violencia. ¿Realidad posible o sueño inalcanzable?*, México: Pax, 2011, p. 35.

[19] Xavier Crettiez *Las formas de la violencia*, trad. Silvia Kot, Buenos Aires: Waldhuter editores, 2009, p. 69.

[20] *Idem*, p. 26.

En su dimensión propiamente específica, el ser humano es –escribe N. Blázquez–, por constitución metafísica, *racional*. Por lo mismo, constituye violencia contra la persona toda acción sobre el individuo que desvía, impide o anula la tendencia innata de la inteligencia hacia la verdad y de la voluntad hacia el bien; como son: el error, el odio y la negación de la libertad. De igual manera puede decirse de ciertos métodos de propaganda ideológica y comercial, de las múltiples formas de esclavitud y de la compraventa del amor humano.[21]

Es cierto que el hombre es un ser racional, con lo cual se distingue esencialmente del bruto, del animal. Sin embargo, muchas veces esto no se ve, se pierde. Y dado el ambiente que hemos generado de incomodidad, de incertidumbre, de desconsuelo, de inseguridad, pareciera que el hombre no tiene futuro, y por lo mismo, le preocupa sólo lo inmediato, lo de hoy. Es un ser sin mañana. Esa situación real nos lleva a pensar que quienes practican formalmente la violencia saben que su vivir va con el día que amanece; razón por la cual lo que pretenden alcanzar a través de ella son metas a lograr a corto plazo. Porque han hecho un riesgo del vivir, no hay planes a futuro; por ello el tiempo, o los años que ellos puedan vivir (los violentos, los que han hecho de la violencia un *modus vivendi*, porque saben que su vida será corta), quieren pasarlos bien. En el decir de algunos que viven este estado de violencia, se oyen expresiones como: prefiero vivir bien 10 años que una larga vida en la miseria.

Pero no obstante que Nelson Mandela haya dicho que "el siglo xx se recordará como una época marcada por la violencia: destrucción masiva, infligida a una escala nunca antes vista y considerada nunca posible en la historia de la humanidad; a pesar de que el panorama es de una epidemia de hostilidad, como es el caso de la violencia que no vemos pero que se da y existe";[22] no obstante a que David Huertas haya escrito que "vivimos en sociedades que alimentan el enfrentamiento; en las que se instala el recurso de la agresión como instrumento válido de victoria

[21] *Op. cit.*, p. 79.

[22] "Discurso de Nelson Mandela sobre la violencia", 19 de julio de 2011, disponible en http://caracol-de-plata.blogspot.mx.

o superioridad; que cada año aumentan los casos de violencia doméstica y escolar; que en el tráfico ordinario se ven manifestaciones de ira descontrolada; que en el trabajo aumenta el acoso hacia los empleados. Y que la crueldad toma el rostro de terrorismo, secuestro y asesinato".[23] A pesar de todo esto, tendré que decir –de nuevo– que el hombre no nace violento.

Por otra parte, es cierto que el hombre trae en potencia muchos factores o dígase características, entre ellas aquello que se llama el *apetito irascible*. Por él, el hombre, en lo que hace o realiza, ha de poner coraje, fuerza de voluntad, debe tener carácter, bajo cierto control, con cierta medida, con dominio de sí mismo; es decir, debe ser un *dominus sui*: un señor de sí mismo. No dejarse dominar por la ira. La violencia –escribe Séneca– deriva de la ira –de la cual Aristóteles se expresaba diciendo que es el aguijón de la virtud; arrancada, queda desarmada el alma, embotada e impotente para las cosas grandes–;[24] él, la concibe, en cambio, como una fuerza poderosa y destructora a la que hay que extirpar. Éstas son sus palabras: "Nadie se crea seguro de este vicio que lleva a la violencia y crueldad hasta a los caracteres tranquilos y apáticos".[25] Relacionado con esto, Jesús García López señala que los efectos de la ira son: el regocijo por la venganza tomada, el fervor o enardecimiento, la perturbación del uso de la razón, y la dificultad para articular palabras y razones.[26] Precisamente, para regular las manifestaciones de dicho apetito existe la virtud de la Fortaleza; que según Le Senne es la sal que impide corromperse al espíritu.[27] Podemos decir, en consecuencia, que sostenida por esa firmeza, la persona podrá enfrentarse a ciertas situaciones,

[23] D. Huertas, *La violencia. La gran amenaza*, Alianza editorial, Madrid, 2007, p. 16.

[24] *EN*, L. III, c. 8, 1116b.

[25] Séneca, *Sobre la ira*, trad. Francisco Navarro y Calvo, La Laguna, Tenerife: Artemisa Ediciones, 2007, pp. 91 y 93.

[26] J. García, *El sistema de las virtudes humanas*, México: Editora de Revistas, 1986, p. 241.

[27] R. Le Senne, *Tratado de moral general*, trad. Antonio Prigcerver, Madrid: Gredos, 1973, p. 492.

como resistir a la adversidad, a la enfermedad, al sufrimiento físico, a cierto tipo de presión o de violencia.

## Violencia e igualdad

El mundo moderno aspira a la igualdad entre los hombres: de múltiples formas se pide y en diversos foros se exige, y sin embargo, la tendencia real es ver y acentuar las diferencias, aunque esto no tenga nada que ver con el estatus económico o social de los individuos, como otros tantos obstáculos que dificultan la armonía entre los hombres. Sin embargo, cuando el ser humano resalta más las desigualdades frente a la igualdad, pues –como decíamos– no ve al otro *como sí mismo* (Paul Ricoeur); lo ve como competidor, como enemigo, como rival, como invasor, envidioso; un *alien*, como un inferior, o como alguien más grande que él; resultado de no reconocerlo en su ser de humano; es entonces cuando más cerca está de ejercer la violencia. Porque la igualdad no se opone a las diferencias, sino a las desigualdades. Por eso, cuando las desigualdades surgen, aparecen casi necesariamente como la causa de las rivalidades a las que proporcionan un pretexto, hasta adquirir la categoría de conflicto. Frente a dicha situación existe un principio fundamental que es necesario tener siempre presente: debemos reconocer las diferencias de los demás para tratarnos como iguales. Porque las diferencias son las que nos identifican. René Girard señala que en la tragedia griega o en la religión primitiva no es la diferencia, sino más bien su pérdida, lo que ocasiona la confusión violenta, dando lugar al surgimiento de un conflicto.[28]

Ahora bien, si el conflicto se eterniza –señala el mismo autor–, se debe a que no hay ninguna diferencia entre los adversarios. Una de dos: o uno de los adversarios tiene razón y el otro no, y hay que tomar partido, o las sinrazones y las razones están tan equilibradamente repartidas

[28] R. Girard, *La violencia y lo sagrado*, trad. Joaquín Jordá, Barcelona: Anagrama, 2005, p. 58

entre una y otra parte que resulta imposible tomar partido. O a veces el conflicto se equilibra, lo que se atribuye a la imparcialidad, que es un rechazo deliberado a tomar partido, un firme propósito de tratar a los adversarios de idéntica manera. La imparcialidad no quiere dirimir, no quiere saber si se puede dirimir. La imparcialidad que se exhibe a sí misma no quiere elegir entre estas dos soluciones. Si la empujan hacia una, se refugia en la otra, y viceversa. A los hombres les disgusta admitir que las razones de una y otra parte son equivalentes, esto es, que *la violencia carece de razón*.[29]

La violencia, hay que entender, no es sólo entre humanos, sino que la podemos causar también a la propia Tierra, al maltratarla en sus ecosistemas, y por el uso irracional que hacemos de los mismos.

## La Tierra y la violencia

A las generaciones actuales parece que les molesta escuchar de sus mayores algunas expresiones como: "es que antes, anteriormente no había esto, no sucedía esto, no se veía esto". Sin embargo, en algunos aspectos sí puede confrontarse lo que vivíamos antes con lo que se vive ahora. En este punto, en concreto, aunque pueda decirse: muchos años ha, la verdad es que nuestros antepasados sí tenían un gran respeto por la Tierra.

Por la historia sabemos que entre el ser humano y la naturaleza se dio una estrecha relación; el ser humano aprendió a convivir y a dialogar con la naturaleza; los antiguos grupos humanos (entre ellos los estoicos, Siglo iv, a.C.) la reverenciaban como una entidad sagrada y a los fenómenos naturales (lluvia, truenos y rayos) como deidades. "De la naturaleza, tan pronto dicen que es lo que mantiene en cohesión al mundo, como lo que hace brotar los seres vivos que existen sobre la tierra."[30] Pero también, por naturaleza, conforme a la cual hay que vivir,

[29] *Idem*, p. 53.

[30] Diógenes Laercio, *Los filósofos estoicos*, vii, 148-149, *La naturaleza*, trad. Antonio L. Eire, Barcelona: PPU, 1990, p. 221.

entiende Crisipo la naturaleza universal y, en particular, la del hombre; Cleantes, empero, admite sólo la naturaleza universal como aquella a la cual hay que seguir, y no al mismo tiempo la naturaleza particular.[31] Las primeras comunidades fundamentaban su estructura en una memoria colectiva y tribal, así como en un profundo respeto a la naturaleza. Tal es el caso de los nasa en Colombia, para quienes, de acuerdo con mito de su génesis, hay dos conceptos muy significativos: *Yat wala*, "Tierra grande". La tierra es *yat* "casa", por ser espacio de vida de todos los seres; es la habitación donde estamos contenidos todos los seres: hombres y mujeres, animales, plantas, minerales, astros, aire. En *yat* "casa", la Tierra, cada uno de los seres estamos ubicados en un rincón específico; por eso la vida se concibe *fxi'zenxi*, la "vida en un rincón de la casa". El otro concepto es *Fxiw*, "semilla". Quiere decir que la Tierra es como semilla, porque de la semilla nace, germina y se reproduce la vida. De ahí que se le conciba como la madre Tierra.[32]

No sólo en Colombia se dio esa situación de una relación sensible del hombre con la naturaleza; también en nuestro pueblo, México. De tal forma, podemos decir que entre las prácticas rituales del grupo étnico de los tzeltales se encuentran las agrícolas, en las que se llevan a cabo las ceremonias de bendición de milpas, potreros y manantiales, así como el culto a los cerros, que tiene el doble propósito de agradecer a la Madre Tierra por proveer los recursos necesarios para la subsistencia y pedir que las fuerzas naturales (lluvias, sequías) actúen a favor de una buena cosecha.[33]

En tiempos más cercanos a nosotros, podemos decir que se dio algo más que respeto; se vivió una especie de amor hacia la naturaleza, en su

[31] Diógenes Laercio, *Los filósofos estoicos*, vii, 87-94, *De la naturaleza y la virtud*, trad. Antonio L. Eire, Barcelona: PPU, 1990, p. 165.

[32] Cfr. Marcos Yule Alcibíades Escué, "Valores nasa: cultura, cosmovisión, ley de origen", en Xabier Etxeberria, Manuel Ramiro y J. Pablo Vázquez (coords.), *Pueblos indígenas, Estados y derechos humanos. Los nasa en Colombia y los tseltales en México*, Universidad Iberoamericana, Cd. de México-Deusto, Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe, 2012, pp. 121-122.

[33] Juan Vázquez, "Tradición y cambio cultural en tres comunidades tseltales del sureste de México", en *op. cit.* p. 165.

significado más amplio: hermano lobo, hermano árbol, hermano pájaro, hermano sol, hermana luna. Así se le oía expresarse a San Francisco de Asís (1182-1226) en su diálogo con la naturaleza –autor de la obra *Canto de la Tierra*–; espíritu que infundió a los integrantes de la orden religiosa por él fundada: los monjes franciscanos

Si eso nos muestran estos grupos étnicos y religiosos, en apego y en consideración a la Madre Tierra, es evidente que hoy vivimos una actitud opuesta –a pesar de que de ella recibimos los alimentos y lo necesario para vestir y cubrirnos–, de tal manera que podemos decir, en la debida proporción, que de la misma forma como nuestro cuerpo respira a través de los poros, y que si los tapamos se enferma, porque le hace falta oxígeno, lo mismo podemos decir de la Tierra, con las planchas de asfalto que hemos tendido sobre ella, y el gran basurero que de ella hemos hecho, los incendios forestales, que han desaparecido de la faz de la Tierra millones de hectáreas de selva; junto con los aserraderos (que nadie los ve), con lo cual, como es evidente, la estamos ahogando, la estamos violentando, la estamos asfixiando porque no puede respirar, tampoco puede beber agua; pero además hemos contaminado sus venas (ríos), así como al mar, y con ello a las especies marinas que ahí tienen su hábitat, y seguimos haciéndolo –por todo lo cual también ella responde, se retuerce y se queja: volcanes, temblores, sismos–, pero todo, supuestamente, en aras del progreso y bienestar material del hombre que es arrastrado por su egoísmo e individualismo sin freno.

El efecto del ser humano sobre los procesos ecosistémicos del planeta ha sido tan intenso que se dice que ha marcado el inicio de todo un nuevo periodo planetario llamado Antropoceno. Esto se manifiesta –señala Zenón Cano-Santana– en que el calentamiento de la atmósfera inducido por las actividades humanas ha acelerado notablemente el ciclo hidrológico, al incrementar tanto la evapotranspiración como la precipitación pluvial. Esto ha provocado que las inundaciones sean más frecuentes en las zonas lluviosas y que las zonas áridas se vuelvan más áridas.[34]

[34] Z. Cano-Santana, *El pulso del planeta. Biodiversidad, ecosistemas y ciclos biogeoquímicos*, México: UNAM-Siglo XXI, 2015, p. 88.

La Tierra –comenta Sartori– no podrá soportar a largo plazo la combinación previsible de superpoblación, creciente consumo de energía y producción desmedida de basuras y contaminantes. Después de mucho pensar, estudiar, analizar, investigar, se esperaba con signos positivos la Conferencia Mundial de Kioto (Japón, diciembre de 1997) sobre cambio climático, pero resultó una frustración; para el autor ha sido el escenario del crimen, el lugar donde salen a la luz todos los trapos sucios. Al mismo tiempo, un informe de la ONU y del Banco Mundial afirma que los cinco grandes ecosistemas de la Tierra, sobre los que se basa nuestra supervivencia (bosques, praderas, litorales, aguas dulces y tierras de cultivo), están expuestos a excesivo estrés que debilita su capacidad de reacción y de regeneración, y por tanto, disminuye la posibilidad de sostener a una población humana que crece en número y en modelos de consumo.[35]

Por *ecosistema* entendemos, con Arthur George Tansley (1871-1955), el conjunto de los organismos y de todos los factores físicos que los rodean. O con Stephen Alfred Forbes (1844-1930), que daba el ejemplo de un lago, concebido como un complejo ensamble de elementos en cuyo interior los nutrientes circulaban, los organismos se alimentaban unos de otros y existía un equilibrio entre las fuerzas de producción y de descomposición de la materia.[36] ¡Pero dónde ha quedado todo eso!

También contribuye a este malestar la explosión demográfica sin medida, y, por lo tanto, los hacinamientos sociales sin control, como consecuencia de aquello: donde quiera que se le antoja, allí se planta el hombre, y comienza a herir a la naturaleza con tal de hacerse un lugar aceptable para vivir. Sobre lo cual hay que entender, según piensa Ricard I. Lobo: "que el progreso será posible solamente cuando la razón domine toda la existencia humana. Por esto, la historia no tiene otro

[35] Cfr. G. Sartori,, y G. Mazzoleni, *La tierra explota. Superpoblación y desarrollo*, Trad. Miguel Ángel Ruiz, México: Taurus, 2003, pp. 141-142.

[36] Citado por Z. Cano-Santana, *op. cit*., p. 62.

sentido u orientación que el que reciba de la voluntad y de las pasiones, según que éstas estén más o menos iluminadas por la razón".[37]

José Rubio Carracedo comenta que la ideología estructuralista replantea la "fidelidad a la tierra", y una cierta forma de humanismo colectivista, según la escala jerárquica descendente que forman los valores del mundo, vida, humanidad, individuo. Para lo cual señala lo significativa que resulta la respuesta que dio Lévi Strauss en 1965 a la pregunta: ¿Qué retendría usted de los últimos 20 años para el año 3000? Únicamente retendría, responde:

> 1) Documentos relativos a las últimas sociedades primitivas en vías de desaparición; 2) Especímenes de especies vegetales y animales próximas a ser aniquiladas por el hombre; 3) Muestras de aire y de agua todavía no contaminadas por desechos industriales; 4) Datos e ilustraciones de lugares que serán muy pronto víctimas de instalaciones civiles y militares. Resalta también la importancia de unas cosas que por nuestra torpeza y la de nuestros continuadores, los que nos sigan, no tendrán ocasión de conocer: la pureza de los elementos, la diversidad de los seres, la gracia de la naturaleza y la decencia de los hombres.[38]

Pero la aparición de las sociedades modernas –comenta Toledo–, si bien repercutió en el incremento de la población, del comercio y del conocimiento, también desencadenó el uso imprudente de los recursos naturales así como una distribución inequitativa de la riqueza. Después de un largo proceso histórico de degradación y decadencia, este desequilibrio alcanzó su cenit con el influjo de la civilización industrial, cuyos incuestionables avances tecnológicos, informáticos y políticos (como la

[37] R. I. Lobo, *Una moral para tiempos de crisis. El hombre de hoy y su responsabilidad social*, trad. Miguel Juncadella, Salamanca: Sígueme, 1975, p. 200.

[38] St. Lévi, *Le Figaro Littéraire*, núm. 1.023, 25 de noviembre de 1965, p. 9, en C. J. Rubio, *El hombre y la ética*, Anthropos: Barcelona, 1987, p. 69.

democracia) contrastan con la doble destrucción social y ecológica que el ser moderno realiza de su entorno.[39]

Aquí convendría tener en cuenta con Bonhoeffer que lo que es natural no puede establecerse por una decisión arbitraria; más bien toda determinación arbitraria de esa índole hecha por un individuo, por una comunidad o por una institución se estrellaría necesariamente ante lo natural ya establecido y se destruirían a sí mismos. La razón conoce lo natural como algo universalmente establecido, independiente de la posibilidad de un análisis empírico. Por ello, dice el autor, una lesión y violencia de lo natural se venga en la persona del violador. Esto se basa en que lo natural es a la vez el auténtico guardián de la vida conservada. Y en que la destrucción de lo natural significa destrucción de la vida misma.[40] Por ello, Kant afirmaba –con lo cual estoy de acuerdo– que lo que se hace en contra del designio de la naturaleza siempre se hace muy mal.[41]

Es verdad que el hombre no debe ser conformista, sino que debe intentar progresar y superarse. El verdadero problema está –comenta Lobo– "en determinar en función de qué y de quién está el progreso: ¿en función del bienestar de algunos? Esta problemática se agudiza hoy desde el momento en que la humanidad se encuentra dividida entre los que explotan y los que son explotados, desde el momento en que la estructura económica capitalista de los estados y el imperialismo económico de los bloques crean un enfrentamiento de clases sociales y la emergencia del Tercer Mundo. Esta situación, originada por el progreso material, lleva a la crisis de una moral individualista y burguesa".[42]

En los esfuerzos por dominar la naturaleza, por eliminar las diversas formas de peligros e incomodidades,

[39] M.V. Toledo, *Ecocidio en México. La batalla final es por la vida*, México: Grijalbo, 2015, p. 28.

[40] Cfr. D. Bonhoeffer, *Ética*, trad. LLuís Duch, Madrid: Trotta, 2000, pp. 140-141.

[41] I. Kant, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, México: f.c.e./uam/unam, 2004, p. 43.

[42] *Op. cit.*, pp. 204-205.

> el hombre ha desarrollado un sistema altamente especializado y, al mismo tiempo [escribe Otfried Höffe], muy complicado de aparatos y máquinas, de habilidades y capacidades, empresas y aparatos administrativos, que sirven para la producción y distribución de bienes materiales, la prestación de servicios, la investigación científica para la mejora del mundo del trabajo. Sin duda este desarrollo ha liberado a gran parte de la humanidad de la penuria material inmediata, del hambre, las enfermedades y plagas. Pero también, en muchos ámbitos y aspectos, el mundo técnico-industrial del trabajo ha desarrollado una vida propia que crea dependencias totalmente nuevas y que ha tenido como consecuencia el saqueo de los escasos recursos naturales y la destrucción del medio ambiente.[43]

Una actitud opuesta es la que recomienda Elías Díaz al escribir que "a través de la razón, el hombre tendrá como tarea –frente a las fuerzas de una naturaleza incontrolada y hostil–, con ayuda de la filosofía, no otra que la construcción de un mundo (naturaleza) que de hostil y extraño pase progresivamente a ser un mundo más humano, habitable, comprensible y orientado para la liberación y autorrealización de todos los hombres".[44] Y no como ha procedido hasta hoy, actuando en favor de su destrucción.

## El poder y la violencia

El poder y la violencia son dos fenómenos sociopolíticos siempre presentes en la vida comunitaria. En muchas ocasiones y en forma reiterada, hay que decirlo, se ejercen y practican, empleando la fuerza en forma arbitraria, y por lo mismo con consecuencias lamentables. Por ello es necesaria la presencia del derecho para su regulación, teniendo como

[43] O. Höffe, *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia*, trad. Jorge M. Seña, Barcelona: Alfa, 1988, p. 53.

[44] Cfr. E. Díaz, *Sociología y filosofía del derecho*, Madrid: Taurus Humanidades, 1992, p. 317.

consecuencia directa que el ciudadano pueda disfrutar del orden en su vida social. El poder, sabemos, debe acompañarse de fuerza para hacerse respetar, y de autoridad, para su ejercicio.

También hay que entender que el poder no es una *res nullius*, de la cual cualquier persona puede adueñarse o la puede adquirir. El poder es un accidente en el hombre, que le puede llegar o no; pero si acaso sus iguales lo depositaran en una persona, no será para que ésta se aproveche de él y a través del mismo ejerza violencia; sino sobre todo, debe darse la convicción de esta aseveración: el poder es para servir a los que están bajo su dominio, y no para servirse de ellos.

Para eliminar ese recurso desmedido a la fuerza por parte de los centros individuales de poder no hay otro camino que concentrar la fuerza, todas las fuerzas, en un solo punto: instituir el poder soberano como poder político coactivo, que se vuelve el único poder de derecho –según N. Bobbio–, en virtud de la autorización obtenida mediante el consenso social.[45] Max Weber apoya esta opinión al entender al Estado como la comunidad dentro de los límites de un territorio establecido, ya que éste es un elemento que lo distingue, el cual reclama para ella el monopolio de la legítima violencia física;[46], para Herman Heller esto será la *ultima ratio* de todo poder.[47]

Estoy de acuerdo en que el Estado goza del monopolio de la fuerza (violencia). Sin embargo, la frecuente incidencia del poder público en los medios de comunicación, para limitar los derechos a la libertad de expresión e información, evidencia que el Estado con esa actitud está ejerciendo violencia al ser humano prohibiéndole hacer algo que es natural en él: expresarse y ser informado. Un denominador común de las democracias del siglo xxi, dice Cebrián, es el descenso de los niveles de libertad de expresión y de pluralismo en los medios.[48]

[45] N. Bobbio y M. Bovero, *Origen y fundamento del poder político*, trad. J. Fernández Santillán, México: Grijalbo, 1984, p. 49.

[46] M. Weber, *El político y el científico*, trad. J. Chávez, México: M. Ediciones Coyoacán, 1997, p. 8.

[47] H. Heller, *Teoría del Estado*, trad. Luis Tobio, México: f.c.e., 1987, p. 264.

[48] J. L. Cebrián, *El fundamentalismo democrático*, Madrid: Taurus, 2004, p. 167.

Lo anterior lo confirma Briekorn al afirmar que el concepto de violencia se ha extendido cada vez más en la época contemporánea y certifica, por una parte, una sensibilidad creciente de la sociedad a las influencias de unos hombres sobre otros, y demuestra, por otra, el juego oculto y cada vez más refinado en el empleo de la violencia.[49] Y muchas de las veces con marcado tinte de venganza.

Pero pareciera que no existe una clara diferencia entre el acto castigado por la venganza y la propia venganza. La venganza se presenta como represalia, y toda represalia provoca nuevas represalias. El crimen que la venganza castiga, casi nunca se concibe a sí mismo como inicial; se presenta más bien como venganza de un crimen más original. Sin embargo –previene Lyons– no es posible tratar a los delincuentes como ellos han tratado a sus víctimas cuando las malas acciones que han cometido no pueden repetirse como castigo.[50] Por ello debemos ser conscientes que la multiplicación de las represalias pone en juego la propia existencia de la sociedad. No se ve cómo la cadena de represalias pudiera romperse antes de la pura y simple aniquilación de la comunidad. Aunque con reservas, podemos decir que un fuerte e independiente sistema judicial puede representar y significar cierta esperanza para que dicha cadena se rompa y la paz pueda ser encontrada en la sociedad.

Al no representar ningún grupo especial, al no depender de nadie en particular, al no ser otra cosa que ella misma, la autoridad judicial –escribe Max Weber– está al servicio de todos, y todos se inclinan ante sus decisiones. El sistema judicial es el único que jamás vacila en aplicar la violencia en su centro vital porque posee sobre la venganza un monopolio absoluto.[51] Gracias a este monopolio –observa Girard– consigue, normalmente, sofocar la venganza en lugar de exasperarla, de extenderla o multiplicarla, como haría el mismo tipo de comportamiento en una so-

[49] *Op. cit.*, p. 106.

[50] D. Lyons, *Ética y derecho*, trad. Montserrat Serra Ramoneda, Barcelona: Ariel Derecho, 1989, p. 149.

[51] M. Weber, *El político y el científico*, trad. José Chávez Martínez, México: Ediciones Coyoacán, 1997, p. 8.

ciedad primitiva.[52] En un universo privado de trascendencia judicial, y entregado a la violencia, todos tienen motivos para temer lo peor. En cambio, cuando el sistema judicial es fuerte, legítimo e independiente, aleja la amenaza de la venganza. No la suprime: la limita efectivamente a una represalia única, cuyo ejercicio queda confiado a una autoridad soberana y especializada en esa materia. Las decisiones de la autoridad judicial siempre se afirman como la última palabra de la venganza.

Por otro lado, pensar que la venganza hace las veces del sistema judicial allí donde éste no existe es completamente falso –sostiene Girard– y sirve de excusa a una infinidad de errores.[53] Refleja la ignorancia de una sociedad –la nuestra– que disfruta desde hace tiempo de un sistema judicial que ya ha perdido la conciencia de sus efectos, y con ello la credibilidad de la sociedad. Por ello hay que decir que no existe en el sistema penal ningún principio de justicia que difiera realmente del principio de venganza. Porque o bien este principio es justo y la justicia ya está presente en la venganza, o bien la justicia no existe en ningún lugar.

## Cultura de la muerte y de la violencia

El mundo, dígase el hombre, a tal grado ha perdido esa dimensión humana, ese grado mínimo de humanismo, de reconocimiento hacia el otro, manifestado en el trato que se ventila de unos seres humanos con otros, que se ha llegado a calificar esa situación como "la cultura de la muerte" y de la violencia. La violencia que nos agobia se ha transformado en una cultura, de manera tal que podemos hablar de la cultura de la violencia; su esencia es el desprecio por la vida y la dignidad humana, a tal grado que cosifica, objetiviza a la persona, se usa, y se abusa de ella y se desecha. En la violencia –dice Brieskorn– hay algo sordo, sórdido e infrahumano. Aplicada a las relaciones interhumanas degrada al hombre a la condición de objeto carente de lenguaje. Es una acción sobre el

[52] *Op. cit.*, p. 30.

[53] *Idem,* pp. 24-25.

hombre, eliminando o pasando por alto lo que tiene de humano.[54] Se vive hoy día –señala Jorge Traslosheros– "en estrecha relación con una mentalidad utilitaria orientada a la eficiencia, al poder y la riqueza. El crimen organizado es su expresión máxima; y el cinismo con que actúa en cualquiera de sus formas, tan sólo nos habla de la profunda crisis cultural y valoral, en que nos encontramos".[55]

Por su parte, el pontífice de feliz memoria, Juan Pablo II, acuñó la expresión "*cultura de la muerte*" en la encíclica *Evangelium Vitae*, de 1995, en el parágrafo 12: "estamos frente a una realidad que se puede considerar como una verdadera y auténtica estructura de pecado, caracterizada por la difusión de una cultura contraria a la solidaridad, que en muchos casos se configura como verdadera '*cultura de la muerte*'". Corrobora esto al señalar lo siguiente: "quien con su enfermedad, con su minusvalidez o, más simplemente, con su misma presencia pone en discusión el bienestar y estilo de vida de los más aventajados, tiende a ser visto como un enemigo del que hay que defenderse o a quien eliminar".[56]

Atrás de la violencia parece que se encuentra el hombre en cuyo interior sólo hay vacío; como envolturas habitadas –dice G. Reale– por un vacío sepulcral, por la nada maligna;[57] que se hastía, se aburre; siente impotencia y por lo mismo apatía, todo lo cual le impide ser un agente de cambio de sí mismo, en primer lugar, y del mundo que le rodea, después; no tiene entusiasmo, pasión, voluntad. Es indiferente ante lo que acontece a su alrededor, y por lo mismo es muy tibio para reaccionar. Parece que éste es el hombre de hoy: sin motivación, sin futuro, sin esperanza.

[54] N. Brieskorn, *Filosofía del derecho*, trad. Claudio Gancho, Barcelona: Herder, 1993, p. 106.

[55] J. Traslosheros, "El cristianismo frente a la cultura de la violencia", *La Razón*, 17 de abril de 2011. Disponible en http://www.razon.com.mx/spip.php?page.

[56] J. Pablo II, encíclica *Evangelium vitae*, n. 12, 1995, disponible en http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es.

[57] *Op. cit.*, p. 115.

La violencia está en el corazón del hombre: si en él anida el amor habrá paz y tranquilidad en el mundo, pero si el lugar del amor lo ocupa el odio, la venganza, el hombre se desestabiliza, se intranquiliza, se desordena interiormente, y sentirá el deseo de que alguien pague por su situación que vive; por consiguiente, altera el orden y, por supuesto, la paz social, porque él no tiene, no posee esa paz interior. Porque, recordemos, cada quien escupe lo que trae en su interior.

> En tanto que subsistan en el hombre el desprecio, la desconfianza, el odio racial –dice el Concilio Vaticano II–, no podemos tener paz.[58] De aquí la necesidad urgente de renovar los espíritus. La paz nace del respeto, del amor al prójimo, imagen y efecto de la paz de Cristo, quien sobre la cruz reconcilió a todos los hombres con Dios, restableciendo la unidad de todos en un solo pueblo. Los hombres en cuanto pecadores, quedan siempre bajo la amenaza de la guerra; pero en cuanto vencedores del pecado, vencen también la violencia.[59]

Algo que contribuye a lo anterior es que los apetitos que estructuran al hombre: *irascible* y *concupiscible*, si no son dominados por él –decíamos que el hombre debe ser un *dominus sui*–, él mismo terminará siendo dominado por ellos; lo cual propiciaría el caos en el mundo, y no es exageración: si no son ordenados, no son regulados por las virtudes correspondientes, la fortaleza y la templanza, el hombre terminaría por ser cegado, ofuscado en su inteligencia, y por lo mismo, seguramente cometiendo y realizando toda una serie de barbaridades como esas de las que ahora somos testigos. Porque el motor de las mismas será sus pasiones y no la razón, que será obnubilada por ellas.

En Nigeria, en marzo de 1998, Juan Pablo II dejó dicho que "tanto los musulmanes como los católicos están de acuerdo 'en el hecho de que, en materia religiosa, no deben darse coerciones'. 'En especial –aclaró–,

[58] Cfr. *Concilio Vaticano II, Documentos*, Const. Gaudium et spes, n. 82, BAC, Madrid, 1980.

[59] Cfr. *idem*, n. 78.

cada vez que se practican violencias en nombre de la religión tenemos que aclarar a todos que, en estas circunstancias, no nos encontramos ante la verdadera religión' ".[60] La violencia, por tanto, tampoco proviene de la religión, sino de las formas de cultura que se vive.

## Conclusión

En relación con lo escrito aquí, puedo decir que el ser humano metafísicamente es completo y perfecto, porque una vez nacido no puede dejar ser lo que es. Sin embargo no se puede decir lo mismo de la dimensión física y de la moral. De ahí que sea necesario el deporte, el ejercicio, para el cuerpo, y la práctica y obtención de las virtudes en el terreno moral; es decir, para el alma; lo cual comprende un recorrido tan largo como la propia existencia. De esto se desprende que lo que trae consigo el ser humano es una gama de inclinaciones, tendencias y apetencias, de las cuales logrará satisfacer algunas de ellas, y otras no: conservación de la vida, de la especie y el deseo de saber.

Por lo tanto, viendo así las cosas, no se podrá sostener que el ser humano es violento por naturaleza, aunque la cruda realidad nos pudiera orillar a decir lo contrario. En todo caso, habría que tener presentes las palabras de Sócrates: eduquen a los hombres y serán mejores. Por ello, Hans Küng sugiere que el mensaje para el tercer milenio podría concretarse así: "El hombre ha de ser más de lo que es (en lo moral): *ha de ser más humano*. Es bueno para el hombre lo que preserva, fomenta y realiza su humanidad, y todo ello de una forma totalmente nueva. El hombre ha de explotar su potencial humano (que es lo que se ha perdido, dijera yo) en aras de una sociedad cada vez *más humana y sensible* a la presencia del 'otro' ".[61]

[60] Discurso de Juan Pablo II en Nigeria, 1986, disponible en http://www.corazones.org/violencia.

[61] Cfr. H. Küng, *Proyecto de una ética mundial*, trad. Gilberto Canal Marcos, Madrid: Trotta, 1995, p. 49.

Finalmente, desde mi convicción profunda sostengo que ese vacío del hombre de hoy –del que he hablado– es vacío de Dios. Porque cómo se puede entender esa violencia practicada en su máxima expresión: decapitando, destazando, incinerando, traficando, mutilando, etc., por la mano del hombre no sobre animales, sino sobre otros seres humanos. De igual forma, por más que se quiera, tampoco se puede entender la violencia doméstica; es decir, la violencia sobre la mujer y con ella sobre los hijos. Ante lo cual me pregunto: ¿Qué habrá en ese interior, en esa cabeza de quienes viven de esa manera? Y tendré que responder: nada; porque la paz del alma no se compra con dinero, la paz del alma la regala sólo Dios. Así lo dice nuestro folclor en el ámbito musical.[62]

[62] Cfr. Canción de Chucho Monge titulada *Sólo Dios*, 1947.

# SANGRE, VACÍO Y ESPERANZA. LA VIOLENCIA Y EL MAL ESTADO DEL ESTADO

Héctor Sevilla Godínez

## Exordio

La violencia debe recibir varios tipos de abordajes; uno de ellos, sin duda, es el filosófico. Es evidente su reiteración en la vida social, su presencia en la historia de la humanidad, sus diversas expresiones, sus devastadoras consecuencias y, en suma, su latencia en cada ser humano. No obstante, no basta con regocijarse en el dolor o en la náusea que genera, sino que además del reconocimiento de la sangre es imprescindible la conciencia de los vacíos a partir de los cuales se funda la violencia, de las estructuras desde las que logra sustentarse. Asimismo, es menester la referencia a la esperanza, una que se mantenga firme a pesar de las balas, los gritos, las bombas, el llanto y el odio. De ahí que el título de este texto sea el de "Sangre, vacío y esperanza". Aludo, por tanto, a la necesidad de centrar la atención en la violencia, aprovechando la oportunidad para distinguirla y explorar sus causas. De idéntica importancia será repensar sus posibles beneficios y señalar a los beneficiados. Una de las tesis de este estudio es, por tanto, que el mal estado del Estado es un idóneo pesebre de la violencia, en cuanto que la gesta, la propicia, la reproduce y la multiplica. En denuncia de los vínculos entre la violencia y el Estado se abordará el vacío que produce y el escabroso hueco en el que se erige. Finalmente, en ánimo de edificación, se

esbozarán algunos caminos de comprensión de la violencia, clarificando tópicos que coadyuvarán a la discusión filosófica sobre la misma.

No ha sido óptima la exposición mediática de la violencia hasta volverla, desgraciadamente, objeto de reflectores y admiración; por el contrario, si bien es menester una aproximación a la violencia sin miedo a la salpicadura del dolor o la agonía, guardando el pudor y el optimismo para ocasiones menos realistas, no corresponde consentirla como algo que es *normal* o como un asunto irrenunciable que, por ser tan cotidiano, deba ser tolerado sin el menor atisbo de duda o cuestionamiento. Eso, propiciar el cuestionamiento, es lo que pretende el texto que presento enseguida.

## Distinciones de la violencia

Una de las nociones mayormente clarificadoras del significado de la violencia es su asociación con el efecto perjudicial que un individuo o grupo ejerce voluntariamente en otro u otros. Es fundamental considerar que la violencia tiene el sello de la voluntariedad, lo cual permite distinguirla de los efectos perjudiciales que no son derivación de un acto voluntario. Si "la violencia es búsqueda de la muerte del otro",[1] en el término "muerte" puede entenderse el mayor de los daños imputados a otro individuo. Desde otra óptica, sin centrarla en la pérdida de la vida, también pueden considerarse gradualmente los daños, tal como lo enuncia Keane[2] al entenderla como una interferencia física realizada en el cuerpo de un tercero, llevándolo a distintas consecuencias que van desde la conmoción hasta la muerte.

Visto así, está claro que la violencia supone daño de uno hacia otro y que existe una fusión entre la violencia y el daño. Hay alguien que daña y uno más (o varios) que son dañados, de modo que "la violencia

[1] Parent, "La violencia y el determinismo filosófico", p. 14.

[2] *Vid.* Keane, *Reflexiones sobre la violencia*, 2000.

impregna el sufrimiento".[3] En ese sentido, la denominación propuesta por Dussel respecto a la violencia es la de una "coacción ejercida *contra el derecho* del Otro".[4] Justamente este daño voluntario recibe un señalamiento de orden moral y puede ser asociado a un impedimento de la mejora o progreso del individuo que es violentado. En su texto titulado *El mal*, Ricoeur asume a la violencia como un desafío para la filosofía y la teología; el texto, una transcripción de una conferencia dictada en la Universidad de Lausana en 1985, refiere que "el mal moral [...] designa aquello por lo que la acción humana es objeto de imputación, acusación y reprobación".[5] A partir de una representación similar se ha elaborado la idea de los derechos humanos, es decir, de aquello que todo individuo humano merece por el hecho de existir. Una objeción particular de tal enfoque la ofrece Baudrillard al referir que "sólo existe 'derecho a la palabra' si la palabra es contemplada como la expresión 'libre' de un individuo";[6] visto así, ciertamente, la violación al derecho de otro hombre consiste en socavar o disminuir su legítima expresión. Por añadidura, si la paz es un derecho, éste ha sido violado de distintas formas en la totalidad de los casos.

Aun luego de señalar el daño físico y la muerte como sendas consecuencias de la violencia, no agotan todas sus modalidades. Otro tipo de violencia, menos denunciado y ocasionalmente percibido, está presente en el ejercicio de la filosofía. Esto acontece, sobre todo, si consideramos la usual veta para encaminar el pensamiento filosófico de manera eurocéntrica. En ese tenor, cabe denunciar "la mundialización instaurada desde el denominado 'Descubrimiento de América'".[7] Visto así, "la filosofía de la violencia no debe olvidar jamás la violencia de la filosofía".[8]

[3] Ricoeur, *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, p. 61.

[4] Dussel, "Reflexiones sobre *Hacia una crítica de la violencia* de Walter Benjamin", p. 50.

[5] Ricoeur, *op. cit.*, 24.

[6] Baudrillard, *La transparencia del mal*, p. 95.

[7] Bonilla, "Filosofía y violencia", p. 15.

[8] Wood, *The Step Back: Ethics and Politics after Deconstruction*, p. 27.

Tal como corresponde a la filosofía realizar una demarcación entre lo mítico y el pensamiento, entre la *doxa* y el conocimiento racional, también les pertenece a los filósofos la misión de no exentarse a sí mismos de la indagación sobre los finos ligamentos, matices y límites del razonamiento mismo. Una denuncia concisa de tal estado de la cuestión es referida con claridad por Zambrano[9] al enunciar la colonización de la razón y el abuso instrumentalista que de ella se realiza, reduciendo los alcances de la palabra y la poesía.

La violencia en la filosofía o en la cultura es evidente al focalizar el aislamiento del que ha sido objeto el contenido reflexivo de varias culturas que han sido menos favorecidas por la exposición o la aprobación filosófica, usualmente padeciendo la disminución de su valor y el arbitrario juicio de la descalificación. En los círculos culturales, pretendidamente saturados de alcurnia, es consabido el escrupuloso desprecio a toda consigna que no rinda pleitesía a la reinante delimitación supuestamente intelectual que desdeña todo lo que emita algún aroma que aluda, aun lejanamente, a lo místico, étnico o metafísico.

También hay violencia cuando se obliga a un ser humano, anteponiendo el riesgo de excluirlo, a incluirse en las costumbres o modalidades reinantes en la sociedad actual. Su criterio personal es violado cuando se desea imponer una creencia, forzar un modelo de vida, obligar al seguimiento de un enfoque ante la existencia o, incluso, coaccionar a toda costa la aceptación de un credo determinado. Toda esta vorágine de imposiciones está sustentada en un modo exquisito de descalificación que, a fuerza de la reiteración, se ha asumido como algo *normal*. Con esto no se asevera que un camino para evitar la violencia sea, por el contrario, la erradicación de las religiones, sino únicamente la moderación prudente del proselitismo. En ello existe coincidencia con Lévinas cuando concluye que "puedo aceptar una teología para mí, pero no tengo el derecho de proponérsela a los demás".[10]

[9] Cfr. Zambrano, *Filosofía y poesía*, 1996; *La razón en la sombra*, 2004.

[10] Guwy, "La asimetría del rostro. Entrevista a Emmanuel Lévinas", p. 24.

Un modo alterno de violencia está enraizado en la explotación laboral, lo cual incluye una visión que reduce al hombre a ser mero instrumento del enriquecimiento de los dueños de los monopolios y empresas. No obstante, esto no representa una responsabilidad exclusiva de los opresores, puesto que este carácter también les es otorgado por aquellos que consienten la opresión. El obrero se asume erróneamente como un soberano de sí mismo, suponiendo que ha elegido sus excesivas cargas de trabajo en pro de su prosperidad. Además, "el exceso de trabajo y rendimiento se agudiza y se convierte en auto-explotación. Ésta es más eficaz que la explotación por otros, pues va acompañada de un sentimiento de libertad".[11] Obviamente, la sensación de libertad resulta irónica al estar inserta en las condiciones esclavizadoras que mantienen pujantes al comercio y a la industria.

Con lo anterior puede esgrimirse que todo humano se encuentra en condición de vulnerabilidad, lo cual nos convierte en sujetos-objetos de violencia; es decir, la latencia de la violencia no consiste únicamente en ser víctima de quien se escuda en ella, sino en la fulgurante opción de convertirse en victimario. A una conclusión similar llegó Lévinas cuando aseguró durante una entrevista: "Usted jamás ha estado libre respecto del otro. Es una moralidad completamente burguesa la que dice: 'en ciertos momentos, puedo cerrar la puerta' ".[12]

A contrapelo de estas consideraciones sobre la violencia, son identificables otras que podrían ser catalogadas como apropiaciones equívocas. Un primer ejemplo de ello es la confusión respecto a los términos de terrorismo y violencia. Es evidente que el terrorismo requiere de la ejecución de la violencia para hacerse presente, pero no por ello pueden igualarse una y otra. El primero supone una estrategia orientada a causar un estado de conmoción social, muchas veces con intenciones políticas o en función de destruir el orden social; la segunda puede estar sujeta a conductas particulares que no requieren de un objetivo global para ser realizadas. Williams acota, por ejemplo, que "los sucesos que

[11] Byung, *La sociedad del cansancio*, p. 20.

[12] Guwy, *op. cit.*, p. 24.

acontecen en México no son terrorismo, sino violencia del crimen organizado llevada a nuevas profundidades".[13]

Tampoco puede equipararse a la violencia con la presencia del mal, ya sea éste abstracto, tangible o sustancial. Es pertinente la aseveración de Ricoeur en cuanto que el mal también puede ser visto como "aquello que no debe ser y que la acción debe combatir",[14] lo cual podría coincidir con lo que cabe hacerse contra la violencia, pero esto no conduce a equiparar a la violencia con el mal. De hecho, "sólo el pensar filosófico excluye, pues, cualquier fantasía de un mal sustancial".[15] Por su parte, resulta pretenciosa la opinión de Kushner cuando denuncia que "nuestra libertad moral de elegir […] no tendría sentido si no fuéramos en realidad libres para hacer el mal".[16] La cuestión que debe repensarse aquí es que la violencia es ejecutada a través de un filtro que la presenta como algo deseable. La pauta dicotómica de lo bueno y lo malo no es tan simple como para afirmar que todo acto puede ser sometido a la etiqueta moral que optemos otorgar. Tal como no puede equiparase a la violencia con el mal, no es admisible considerar la opción por la violencia como una elección por el mal.

De la óptica de Kushner podría derivarse que el sometimiento a la violencia es algo injusto, precisamente porque en su dicotomía es esperable una balanza de bondad y maldad, donde la maldad ejercida al bondadoso es injusta. No obstante, de semejante regla surge la controvertida justificación de ejercer la violencia contra los malvados. Asunto aparte, e irresuelto, es la vía para determinar la bondad y la maldad en los humanos, no sólo en sus actos. La violencia, vista como injusticia, requiere de un parámetro consensuado universalmente de lo que es justo; debido a la enorme distancia de la que nos encontramos de semejante cometido, no hay una formulación al respecto que esté exenta

[13] Williams, "El crimen organizado y la violencia en México", p. 16.

[14] Ricoeur, *op. cit.*, p. 44.

[15] *Ibid.*, p. 36.

[16] Kushner, "¿Por qué sufren los justos? Apuntes para una teología de la tragedia", p. 22.

de pusilanimidad. De tal modo, si consideramos que "fue voluntad de Dios darnos un mundo con leyes naturales que no establece excepción para la gente de bien",[17] resultaría que Dios mismo sería injusto. La argumentación para escapar de tal contradicción ha consistido en afirmar que la violencia es un acto de prueba que el hombre bondadoso debe tolerar. A pesar del romance metafísico que de esto podría resultar, sobre todo para aquellos que se han acostumbrado a poner la otra mejilla, está claro que forzarse a la no-violencia, a la no-respuesta, a la no-denuncia y a la no-defensa en nombre de la absoluta tolerancia, también resulta violento. Termina por ser ruin, como asevera Degregori,[18] proponer la no-violencia violentamente.

Es factible relacionar la violencia con la vileza o la infamia, pero a diferencia de estas últimas, que "consisten en la incapacidad de oponer resistencia a un impulso",[19] la violencia es lo que tal impulso detona, no la causa del impulso mismo ni alguna resistencia o favorecimiento de tal. Comparada con la sed, que conlleva el impulso de ser saciado sin ser igual al líquido con el que uno se sacia, el origen de la violencia no sostiene un carácter de igualdad con la conducta violenta en sí. Es por esto que la violencia no puede ser admitida como una categoría consustancial a lo humano, ni un aspecto innato. Verlo así, reitero, sería tan erróneo como igualar el acto de tomar líquidos, la sed y las condiciones que la posibilitan. Podría considerarse que las ideaciones violentas que suelen anteceder a la violencia son un asunto natural, pero aun éstas no guardan igualdad con la materialización de lo ideado.

Por último, en cierta consonancia con la ideación violenta, es procedente señalar la cada vez más notoria simpatía por la violencia. Basta con mantenerse observando diligentemente para notar que la violencia es tanto combatida como idolatrada; se dice que es conveniente rechazarla, pero se habla de ella, muchas veces con minucioso detalle, hasta el hartazgo; se señala a la paz como la meta, pero se reitera el conflicto.

[17] *Ibid*., p. 22.

[18] *Vid.* Degregori, *La "no-violencia" violenta*, 1973.

[19] Byung, *op. cit*., p. 33.

Existe una cierta tendencia, cada vez más creciente, a rendir culto a la violencia a través de los medios de comunicación, enalteciéndola como si fuese algo digno de emular, erróneamente atribuyendo poder o autoridad al violento. La idolatría consecuente es ofrecida por varias familias mientras observan en el televisor alguna serie en la que es ensalzado el narcotráfico, presentando una imagen heroica de los delincuentes que es comprada, sin la menor objeción crítica, por un conjunto de mentes gratuitas. Todo esto apunta a lo que concluye Litke: "la violencia es fascinante. Todos la condenan y, sin embargo, aparece en todas partes. Nos atrae y, a la vez, nos horroriza".[20] No es de extrañar que la actuación violenta sea socorrida en los diversos sitios y ámbitos que cada uno ocupa.

Ante las concepciones equívocas de la violencia es urgente un retorno a la criticidad, la consolidación de un pensamiento filosófico que sustente la distinción entre la violencia, la fuerza, la denuncia, la defensa y el coraje fructífero.

## Causas de la violencia

Ante el tema de la violencia conviene ser cauteloso frente a las voces que sugieren su enfrentamiento inmediato, a costa de lo que sea. Inicialmente, lo que debe distinguirse es si entendemos a la violencia como aquello que debe enfrentarse o como el síntoma de un problema mayor, una causa o detonante continuo que es, en todos los casos, lo que debe ser revisado. En el presente texto se mantendrá la segunda de las posiciones, es decir, comprender a la violencia como una evidencia que muestra algún tipo de deterioro multifactorial que debe ser atendido. Aun así, enfrentar a la violencia no implica la condena a todo tipo de manifestación violenta, sino, dada la situación, a aquella que resulte perjudicial para los intereses de los ciudadanos.

Hecha la anterior contextualización, corresponde advertir que la detonación de la violencia es de carácter multifactorial. Coincido con

[20] Litke, "Violencia y poder", p. 161.

Bergman cuando refiere que "lo que debe examinarse es el contexto social, político, económico y cultural para explicar las explosiones de violencia".[21] No obstante, un análisis de este tipo requiere de una aproximación metodológica que supere la mera estadística, los porcentajes o las cifras, por lo que "esta situación se agrava aún más si añadimos los escasos estudios que analizan de fondo las causas de la violencia de una manera más cualitativa".[22] Contamos con datos respecto a la violencia, pero la pregunta central es sobre las causas de la misma en torno al tejido social que se ha realizado para propiciar la red que la sostiene. Conviene detectar también, en tal óptica, la profundidad y brutalidad de la violencia imperante.

Suelen acontecer cuatro factores dinámicos que sostienen el caldo de cultivo social del que surge la violencia: la invalidación, la indiferencia, la inequidad y la humillación. Enseguida expondré cada una de ellas: *a)* cuando la conducta de un sujeto, sin importar el contenido de la misma, es calificada como nula, insuficiente e inadecuada, de manera constante y reiterada, nos encontramos ante una invalidación; *b)* asimismo, cuando lo que la persona aporta u ofrece no sólo no es aprobado sino que no recibe la atención para ser evaluado, hablamos de un trato indiferente; *c)* en los casos en que la plataforma de desarrollo mantiene una diferencia abismal y las oportunidades que los sujetos observan para sí mismos implican una desventaja insoslayable, aludimos a una situación de inequidad; *d)* finalmente, cuando en una colectividad se denigra u ofende abiertamente a uno de sus miembros, exponiéndolo frente al grupo en repetidas ocasiones, apuntamos a la humillación.

Algunos de estos elementos son ocasión de la reacción violenta, no en manera automática, sino como derivación de una constante exposición al hecho. En los cuatro referentes previos resulta importante clarificar que se experimenta una sensación de vacío, condición que podría ser aprovechada para la elaboración de nuevos significados, pero que con-

[21] Bergman, "La violencia en México: algunas aproximaciones académicas", p. 72.

[22] Gutiérrez, Magdaleno y Yáñez, "Violencia, Estado y crimen organizado en México", p. 114.

trariamente, con costosas consecuencias, deviene en estado situacional del que brota la violencia del hombre hacia otros o hacia sí mismo.

Uno de los vacíos que está presente en la generación de la violencia es la sensación de estar ausente del ejercicio del poder. Vivida como invalidación, inequidad o humillación, la experiencia de percibirse débil detona un apego hacia la consumación de la venganza. De acuerdo con Parent: "La palabra nos da el poder, quien la tiene controla su entorno. La impotencia en la comunicación conduce a la apatía y no es el exceso de poder el que desemboca en la violencia, sino su ausencia. El hombre necesita, como requerimiento básico y vital, de un poder de ser y un poder de comunicar".[23]

Otros investigadores han señalado que las desigualdades propiciadas por un Estado poco vigilante de la equidad de los ciudadanos y transigente con la infraestructura de dominación de los grandes empresarios centrados en su propia riqueza provocan reacciones violentas. En ese sentido, "las estrategias de acumulación consecuentan prácticas violentas bajo la figura del despojo, explotación y dominación".[24] No se trata en estos casos de una búsqueda de reivindicación meramente económica, sino de una lucha por la autorrendención, una vez que, justamente, se ha perdido la confianza en cualquier tipo de salvación. Bowden[25] considera que la violencia no es vista como el camino para el beneficio económico, sino como una veta para la afirmación de la identidad previamente nulificada. Así, la violencia deviene en sensación de valía para el desvalido, en vivencia de aparente poder para el realmente débil, en la validación de la propia regla ante la experiencia de no ser protegido por las leyes. La engañosa vitalización es obtenida, irónicamente, con la privación de una vida; el sosiego se dibuja con frágiles trazos cuando se es dador y creador de caos. Al saberse temido, el asesino adopta una identidad que antes no tenía o que, al menos, es mayormente reconoci-

[23] Parent, *op. cit.*, pp. 12-13.

[24] Márquez, Delgado y García, "Violencia e inseguridad en México: Necesidad de un parteaguas civilizatorio", p. 192.

[25] *Vid*. Bowden, *Murder city*, 2010.

da que la anterior. La violencia robustece imaginariamente el poder y se asimila como un ajuste de cuentas en el que la víctima no tiene rostro, pero representa todo aquello que es inconsecuente con los intereses del delincuente. Afirmar la hombría o evitar ser sometido es una alternativa funcional (delictiva o no) para hacerse ver y frenar, al menos aparentemente, la exclusión.

Cuando opera libremente la inequidad y la indiferencia se conduce al uso de la violencia como estrategia de control. Llegado el extremo de no lograr acuerdos o de no perpetrar una negociación oportuna, la violencia es la más indeseada de las consecuencias. En tales disyuntivas, "la violencia es un instrumento de dominio e imposición".[26] Es por este y otros argumentos que Pinker[27] propone revisar si la violencia consiste en un rasgo de la naturaleza humana. Tal planteamiento merece una mirada filosófica y, mejor aún, ontológica. De acuerdo con Ricoeur, "ya no se puede preguntar de dónde viene el mal, sino de dónde viene que lo hagamos".[28] ¿Acaso realmente es ésta la naturaleza del hombre? Cabe cuestionar inicialmente qué es la naturaleza del hombre. Arendt[29] resolvió esta encrucijada, al menos en parte, señalando que más conveniente que hablar de naturaleza humana es referir la condición humana situada.

En ese orden de ideas, posiblemente la naturaleza humana consista en estar *depositada* en un organismo vivo y en la predisposición a todos los procesos de adaptación a un contexto o sistema particular que de esto se deriva. Aun aquellos a los que creemos desadaptados, por querer ser distintos, están siendo parte del sistema porque responden a él. Así, los grupos delictivos y violentos, en sentido estricto, se están acoplando al sistema o están siendo reactivos al mismo; en ese tenor, su accionar refuerza la noción de que están relacionados ineludiblemente con el sis-

[26] Bergman, *op. cit.*, p. 66.

[27] *Vid*. Pinker, *Los ángeles que llevamos dentro. El declive de la violencia y sus implicaciones*, 2014.

[28] Ricoeur, *op. cit.*, p. 44.

[29] *Vid*. Arendt, *La condición humana*, 2003.

tema. Esto no debería consentir la idea de que el Estado es el culpable pleno y rotundo de toda la violencia, como tampoco es óptimo concluir que la elección por la violencia sea producto de una deliberación plenamente voluntaria, individual y subjetiva. Cada una de las instituciones que conforman el Estado, así como las elecciones que son realizadas individualmente, no han logrado favorecer una estructura social en la que prevalezca la colisión de alternativas para solucionar los innumerables conflictos sociales que son derivación de un tejido colectivo deficiente.

La violencia no puede ser connatural porque requiere de otro a quien dirigir la violencia, o sobre el cual ser violento. A distinción del hambre y la implícita necesidad de alimento, lo cual puede ser experimentado por cualquier individuo sin necesidad de estar rodeado de otros de su especie, la violencia requiere forzosamente de otro-alguien hacia el cual apuntarse. Muy posiblemente la necesidad de defensa sea natural, pero lastimar a otro, el acto como tal, no es necesariamente connatural. Tampoco hay un rasgo natural en el conflicto, el cual existe únicamente de manera contingente o como derivación de la socialización. Si bien la apertura, como carácter de lo humano hacia lo externo, pudiera catalogarse como natural, no es suficientemente sustentable o riguroso asegurar que la violencia lo sea, si bien se desprende, justamente, de dicha apertura. Por ello, en sentido inverso, tampoco puede afirmarse sin sombra de duda la naturalidad de la bondad. Así, las cotidianas nociones de bondad o maldad del hombre, cuando son vistas como derivación de una naturaleza intrínseca, no pueden ser más que fantasías derivadas de un pensamiento maniqueo deseoso de certezas. Posiblemente en tal catalogo podría incluirse la "afirmación de una bondad inicial de la naturaleza humana"[30] en la que tanto confió Lévinas.

La exposición ante el otro produce vulnerabilidad, por ello es requerida la defensa ante la humillación o la necesidad de redimirse ante el señalamiento público, la desaprobación o la ofensa. La ingenuidad de esperar conductas maléficas en un recién nacido es proporcional a la

[30] Guwy, *op. cit.*, p. 23.

suposición de que este carácter inicial, más bien amorfo en sentido moral, sea suficiente para concluir una bondad pura y sin mancha. Justamente por ello, tampoco puede abogarse por una maldad natural que impere anidada en la naturaleza humana, porque su expresión estaría antecedida más por la exposición y la desprotección social que por un carácter ontológico de lo humano.

Para Hobbes,[31] las relaciones humanas están vinculadas ineludiblemente al ejercicio del poder, justo por el carácter de insaciabilidad de nuestra entidad. Deseamos obtener lo que anhelamos, pero en el camino del merecimiento fundamos la influencia del poder y, en algunos casos, de la violencia. En este ángulo es posible aludir a la insatisfacción y al tedio como causas de la disposición al ejercicio autoritario del poder, de la violencia y el control. Así, la violencia es una hijastra de la insatisfacción, la cual surge del deseo incumplido. Hobbes refiere que "no existe la tranquilidad perpetua del espíritu mientras vivamos en este mundo, porque la vida en sí no es más que movimiento y no puede haber vida sin deseo".[32] La escuela budista ha subrayado desde hace milenios que el desapego podría ser uno de los caminos hacia la ausencia de apetito por la destrucción. Contrario al desarrollo de conciencia pregonado por los *bodhisattvas*, se ha estimulado en nuestras sociedades un enfoque de desarrollo centrado en lo tangible, en el poderío económico a costa de lo que sea. En semejante orden de ideas, "la violencia forma parte de la desmesura culpable de la que somos capaces en nuestra progresión personal y colectiva hacia la madurez humana".[33]

Otro de los riesgos del padecimiento de la indiferencia es la detonación de la obsesión hacia la distinción y la diferencia. Evidencia de ello es el racismo y otros tipos de discriminación, todas ellas manifestaciones de violencia social. Baudrillard denunció que "el racismo carece de fundamento en su pretensión biológica, pero, al objetivar la referencia racial, revela la tentación lógica que está en el centro de todo sistema

[31] *Vid*. Hobbes, *Leviatán*, 1980.

[32] *Ibid*., pp. 129-130.

[33] Cauchy, "Las sociedades contemporáneas y la violencia original", p. 204.

estructural: la fetichización de la diferencia".[34] Es muy probable que un racista discrimine sin detenerse a considerar que "la alteridad no es la diferencia".[35]

En suma, cada una de las causas referidas podría obtener una significación distinta mediante una vivencia menos infecunda del vacío. El uso útil que podría darse a cada una de esas latentes advertencias presentes en la sociedad requiere de sensibilidad y capacidad de asombro. Finalmente, privar de la vida a un individuo representa un acto de ceguera ante la maravilla de la existencia ajena. Contrariamente a la óptica del asombro y la disposición a la contemplación, tan necesaria en la pauta originaria de la reflexión filosófica, el aburrimiento imperante en la sociedad contemporánea está derivado de la incapacidad de contemplar, de no lograr detenerse a considerar los detalles.[36] Esto nos lleva a desatender al otro, a descuidarlo, a volverlo lejano y poco familiar; de tan nula consideración a los sentimientos o la dignidad ajena se faculta la violencia.

## Violencia y Estado

Cuando hablamos de violencia asumimos que acontece en un contexto social. A su vez, al referir a un conjunto de individuos conformantes de la sociedad establecemos que, en el mejor de los casos, están organizados a partir de la consolidación de un Estado. De tal modo, la violencia se suscita socialmente en el marco de una condición de Estado. Entre las principales funciones del Estado está constituirse como un "ente organizador de la población en un territorio [con la intención de] asegurar la integridad de los seres humanos que están bajo su cargo".[37] Consecuentemente

[34] Baudrillard, *op. cit.*, p. 139.

[35] *Ibid.*, p. 136.

[36] Cfr. Byung, *op. cit.*, pp. 20-24.

[37] Gutiérrez, Magdaleno y Yáñez, *op. cit.*, p. 106.

puede señalarse, en suma, una evidente correspondencia entre la violencia suscitada y la organización del Estado.

Lo anterior no apunta a que cada una de las conductas de los individuos que conviven en una colectividad sea responsabilidad directa del Estado o del sistema organizado que estructura y delimita sus interacciones; lo que sí puede estipularse es que "mucho de lo que sucede puede considerarse como una violencia que es fruto de la ausencia de ley"[38] o, mejor dicho, carencia de una cultura de legalidad que promueva el respeto a la ley. Asimismo, cuando el Estado denota una actitud de beneficio privado a costa del ámbito público, afectando con ello a la sociedad, o cuando se promueve el sistema de "socializar la pérdidas y privatizar las ganancias",[39] se conjuntan los ingredientes que preparan las condiciones propicias para el surgimiento de la molestia de la población, lo cual es un factor que sirve de plataforma para la detonación de la violencia. Tan importante es la vinculación entre violencia y Estado, así como violencia y política, que Arendt refirió, en su brillante ensayo *Sobre la violencia*, que "nadie consagrado a pensar sobre la Historia y la Política puede permanecer ignorante del enorme papel que la violencia ha desempeñado siempre en los asuntos humanos, y a primera vista resulta más que sorprendente que la violencia haya sido singularizada tan escasas veces para su especial consideración".[40] Así, en buena medida, la violencia es la contraparte de un poder de Estado inadecuadamente utilizado.

De tal manera, "la violencia se ejerce cuando el poder mengua, cuando la legitimidad de ese poder que se funda en el consentimiento colectivo desaparece".[41] El ignorante uso del poder, la ausencia de tal o la carencia óptima de su influencia son aspectos favorecedores de la hostilidad social. Visto así, en consonancia con Baudrillard, puede apuntarse que "a falta de una estrategia política original (que tal vez ya no sea

[38] Williams, *op. cit.*, p. 17.

[39] Márquez, Delgado y García, *op. cit.*, p. 179.

[40] Arendt, *Sobre la violencia*, p. 16.

[41] Bergman, *op. cit.*, p. 67.

posible), en la imposibilidad de una gestión racional de lo social, el Estado desocializa".[42] A esta condición de desocialización producida por el Estado podemos referirnos cuando notamos que los jóvenes no encuentran modelos en los cuales apoyarse, o que denuncian que no hay algo digno de imitar en sus contextos o en su historia. El desinterés por los problemas reales de la ciudadanía o su utilización estratégica con fines políticos y mediáticos es también un caldo de cultivo de la insatisfacción social, de la irritación y desasosiego ante la autoridad del Estado. A esto apunta Lévinas cuando admite que "un Estado en el que la relación interpersonal es imposible, donde está de antemano controlada por el determinismo propio del Estado, es un Estado totalitario".[43]

Germinadas estas condiciones propensas a la violencia, cabe destacar la colaboración de algunos grupos que aprovechan las circunstancias para propiciar los aspectos técnicos o armamentistas que la sostienen. En su atinado texto, Bergman denuncia que "hay sobradas experiencias internacionales sobre la presencia de escuadrones o bandas criminales que prestan 'servicios' individuales a gente que en condiciones normales no recurriría a la violencia por *motu proprio*".[44]

Evidentemente, si bien el Estado provoca un estado social favorecedor de las expresiones y conductas violentas, es más sofisticado entender el problema con una óptica sistémica. Siendo analógicos en esta comprensión, supongamos que la sociedad pueda ser, al menos en torno a la colectividad implícita, equiparable a una familia. Permitámonos imaginar que la educación y la religión son representación de la madre, tal como el poder jurídico y legislativo fuesen responsabilidad del padre (o a la inversa, si se gusta, para evitar cualquier desarmonía con los guardianes de la equidad de género). Si ambas funciones están desprovistas de razón y ecuanimidad, la consecuencia en los hijos será la confusión cotidiana y el aturdimiento expansivo. Los dispersos hijos tendrán a su alcance distintas distracciones y absorberán con entusiasmo los modelos

[42] Baudrillard, *op. cit.*, p. 87.

[43] Lévinas, *Entre nosotros*, p. 131.

[44] Bergman, *op. cit.*, p. 74.

que les sean ofrecidos, muchos de ellos violentos, centrados en el poder, la fama o el control.

Incluso en el lema de algunas universidades, sobre todo las que proponen a sus clientes estudiar (o pagar sus matrículas) para "cambiar el mundo", se encuentra linealmente una invitación a ejercer control sobre la voluntad ajena. La educación se ha vuelto capacitación, el arte se ha querido prostituir, la legislación termina en simulación y los medios de comunicación han llegado a ser agentes descomunicadores que tergiversan la información en función del interés de quien comande sus estipendios. La religión ha dejado de promover la espiritualidad y se olvidó casi por completo de suscitar el ejercicio místico. Lo que queda es un vacío que no se ha sabido utilizar como ocasión de un nuevo inicio o un despertar social.

En la analogía anterior hemos intuido a los ciudadanos como quienes desempeñan el rol de "hijos" dentro de la familia que representa la sociedad. Es evidente que si los ciudadanos continúan desempeñando un papel de infantes, siempre sometidos a las decisiones y arbitrariedades de las instituciones (legítimas o no), seguirán sujetos a la violencia sistemática, al silencio cómplice, a la irreflexividad e ignorancia. No obstante, "si bien los adultos hacen creer a los niños que ellos son adultos, los niños, por su parte, *dejan* creer a los adultos que ellos son niños".[45] Visto así, los niños no creen que sean niños, pero así son presentados para que puedan seguir siendo los protagonistas y que la atención sea enfocada en ellos. Por tanto, es sencillo que el Estado culpe a los ciudadanos, tal como acontece que sean éstos lo que culpen al Estado. En ambos casos se deja de mirar la correspondencia entre las acciones de una y otra parte. Tal como es poco factible que exista un hijo que no haya tenido una familia de origen, no hay manera de encontrar plenitud personal y social en la absoluta autonomía, aun pretendiendo cobijarse en la sombra del olvido del contexto social y del Estado.

El señalamiento culposo como estrategia de ocultación de la responsabilidad, o al menos para su evasión, es evidente en la expiación que el

[45] Baudrillard, *op. cit.*, p. 179.

Estado logra al culpar directamente al narcotraficante, al delincuente o al ladrón, señalándolos como la escoria que debe ser borrada o los únicos violentos que deben ser vistos como traidores y que ejecutarán el rol de "malos". No obstante, el hueco de tal conjetura es similar a la que ostenta un padre al esperar que un niño deba ser responsable *absoluto* de su conducta. Si bien cada individuo debe responder por lo que hace, de todos es conocido que un niño problemático tiene como antecedente una familia problemática. No significa aquí que los padres y madres de un niño violento sean igualmente generadores de conductas violentas o, mejor dicho, que expresen la violencia de la misma manera que los hijos, pero está claro que la conducta infantil mantiene cierta proporción con lo que se ha recibido en el ámbito denominado como "hogar". Ahora bien, cuando un padre o madre dice que su hijo *es* el problema, se ocultan cómodamente para terminar como víctimas de la desdichada criatura. Similar actuación es la que ejerce el Estado cuando en realidad oculta su propia maldad, la central, la velada, la que se esconde tras la formalidad de la legitimidad recibida y otorgada por el pueblo. La clase política desea ser el padre, creer en su excelencia, en una legitimidad que se agranda en medida que es capaz de corregir a los niños, incluso haciéndoles la guerra. Pero tan hostil resulta hacer la guerra a los niños como invitarlos a negociar como si fuesen aliados, pues es justo ahí cuando ya no hay ni adultos o niños, sino sólo adolescentes que se divierten actuando la mayor fantasía para las masas: el poder de su propia democracia.

Los medios de comunicación ofrecen su servicio al Estado, haciendo notar que el único problema de la nación es el delincuente, el violento y desadaptado; así, encumbrado en el poder que se estila de ser el perseguidor legítimo, el Estado diluye la opción de ser, a la vez, perseguido o denunciado. A la postre, si la religión y la educación no son a la vez denunciantes sino servidores de tal estructura, la perversa estrategia funciona al desmembrar la posibilidad de la crítica.

Uno de los principales detonantes de la violencia a partir de lo que el Estado realiza es lo concerniente a la privación de libertad, de derechos o de satisfactores; cuando existe privación, "el público deja de ser público

para convertirse en víctima o en asesino".[46] En tales circunstancias, la reacción social es previsible por estar facultada en el atropello del Estado sobre los ciudadanos. Análogamente sucede en el contexto del crecimiento de un hijo y su relación con el padre y la madre. Algunos de los aspectos detonantes del malestar del adolescente, o de su eventual tendencia a la violencia, están típicamente arraigados en una política parental de privación, sin acotar ahora la reflexividad sobre la oportunidad de la misma. Evidentemente, quienes propagan y promueven la violencia son derivación indirecta de una sociedad en descomposición. De tal modo, hasta una vasija de oro puede llenarse de estiércol si se la abandona en el sitio de su contaminación.

Estos planteamientos no tienen la intención de eludir la responsabilidad correspondiente a cada hombre y mujer en relación con su conducta. Lo que se intenta señalar es la vinculación irrenunciable entre la reacción social y aquello que la desencadena. Si bien es cierto que "vivimos en una cultura que tiende a arrojar sobre cada uno de nosotros la responsabilidad de su propia vida",[47] también lo es que el rumbo de nuestras propias acciones se sitúa en estricta delimitación de lo que las circunda.

Otro de los aspectos detonantes de la inconformidad social es la reducción de la labor del hombre y la mujer, su instrumentalización sistemática. Sin importar que algunos sean más creativos que otros, la mayoría de los individuos tienen un área de expresión libre. No obstante, cuando la encomienda laboral está circunscrita a un conjunto de órdenes sin mínima flexibilidad o cuando se extingue la voz y opinión del empleado, el ámbito de la satisfacción se reduce y nulifica. En ese sentido es claro que "la sociedad de trabajo y rendimiento no es ninguna sociedad libre".[48] Precisamente, *animal laborans* y *homo faber* son conceptos que Arendt[49] logra distinguir con claridad. El primero alude a un hombre que se mantiene ocupado de manera poco creativa,

[46] *Ibid.*, p. 88.

[47] *Ibid.*, p. 176.

[48] Byung, *op. cit.*, p. 30.

[49] Cfr. Arendt, *La condición humana*, pp. 164-176.

reiterando procedimientos o conductas, sujeto siempre a la lógica del consumo; por su parte, el segundo concepto implica una mayor área de iniciativa del trabajador mediante su hacer creativo. Mantenerse sin réplica ante las injusticias propias de una vida al estricto estilo del *animal laborans* es hacerse violencia. Aun así, por encima de las razones utilitarias implícitas en las soluciones creadas para la vida de consumo, el pensamiento orienta a los individuos para encontrar motivos que justifiquen su propia existencia.

Lo anterior tiene una repercusión obvia si entendemos que gran parte de la delincuencia se encuentra suscitada por la imposibilidad de encontrar mejores condiciones de vida mediante la utilización de las vías legítimas o aceptadas por consenso. En esa óptica, "si los policías y soldados enfrentan cada vez más riesgos en contra de su vida y tienen una baja remuneración, podrían pasarse al lado del narcotráfico, donde la relación riesgo/recompensa es más provechosa".[50] De tal modo, no debe confundirse acción con trabajo; si bien la explotación laboral es una forma de violencia, la acción correspondiente es la que ejerce el individuo pensante. Es oportuna una canalizada acción social en contra de la explotación laboral. La violencia reactiva a las privaciones no se justifica. A pesar de encontrar explicaciones para el surgimiento del daño social infligido por los mismos ciudadanos, conviene explorar otras alternativas. Sin duda, un par de ellas son la denuncia y la criticidad ante la labor que el Estado realiza.

No se trata, en ningún sentido, de que intentemos encontrar un Estado perfecto. No hay cabida para utopías de redención si están sustentadas en la precaria voluntad humana. Lo que corresponde, en todo caso, es asumir la incertidumbre que habita en la paz. Sostenido en el ejercicio de la justicia, el derecho del hombre está sujeto a un frágil apoyo. En ese tenor es oportuno el siguiente cuestionamiento de Lévinas: "¿el derecho del hombre no sigue siendo derecho rechazado y la paz que él instaura entre los hombres, paz aún incierta y siempre precaria?"[51] Es inobjetable

[50] Williams, *op. cit.*, p. 25.

[51] Lévinas, *Fuera del sujeto*, p. 137.

que la construcción humana, aun tratándose de la paz, estará sujeta a la precariedad propia de la contingencia. Aun en tal notoriedad, es contundente la consigna de que la "mala paz" es mejor que una "buena guerra".[52] Incluso eso, una paz intermitente o frágil, puede ser un aliciente por el que conviene luchar, una vez que ha quedado clara la alta tendencia histórica al daño, al sufrimiento y a la violación del hombre sobre sus pares a través del poder del Estado.

## Utilidades de la violencia

En las anteriores secciones he centrado la atención en las distinciones y causas de la violencia, así como su implicación con el Estado. Conviene, no obstante, focalizar las posibles utilidades de la violencia, si es que existen algunas. Dirigir la brújula a partir de la inmediata descalificación de la violencia no permite ampliar la perspectiva para considerar sus posibles atributos.

Es importante distinguir entre dos tipos de utilidades o beneficios de la violencia: las latentes y las estratégicas. Las primeras utilidades tienen como condición que acontezca un ejercicio reflexivo del individuo, el cual toma a la violencia sucedida como ocasión para generar cambios, reflexionar sobre un tópico en particular o modificar la propia conducta; por otro lado, las utilidades estratégicas son las que se derivan de una planeación o detonación voluntaria de la violencia, de modo que se preveía con anterioridad el beneficio de propiciarla. Este último tipo de utilidad está restringido principalmente a quienes logran tener cierto control en un grupo determinado o, incluso, en una nación.

Una de las utilidades latentes particulares de la violencia es la de tomarla como un punto de partida que puede detonar los cambios sociales. En tal caso, la situación violenta será oportuna para quien la logre clarificar como una oportunidad. Engels[53] refiere la contemplación que

[52] *Idem.*

[53] *Vid*. Engels, *El anti-Dühring*, 1972.

Marx realizó de la violencia al referirla como la comadrona de nuevas alternativas. Así, para el filósofo alemán la violencia "es la partera de toda vieja sociedad preñada de otra nueva sociedad, es el instrumento con ayuda del cual el movimiento social se abre paso y rompe formas políticas muertas".[54] La violencia, en tal sentido, es la detonante de un cambio colectivo, no en función de sí misma, sino a partir de la situación insostenible de la que es estandarte o de la coyuntura inflexible en la que reina como detonadora de un cambio. Naturalmente, en estos casos, no se trata de utilidades directas de la violencia, sino, como he dicho, de beneficios contingentes a la reflexión.

La violencia, cuando se presenta evidente a nuestros ojos en un modo tal que es imposible negarla, es generadora de duda y un efectivo aliciente para la reflexión. En reiteradas ocasiones se ha pensado que la duda es la que origina la filosofía, pero podría pensarse también en la violencia, aquella que, justamente, nos provoca la sensación de incertidumbre respecto al orden de las cosas, la nostalgia por lo que deberían de ser; tal nulidad de certeza es un pesebre privilegiado de la duda. De acuerdo con Bonilla, la voluntad filosófica que nos arranca del pasmo extático ante las cosas debe ser violenta, de modo que nos impulse al "ascetismo cruel de la inquisición por el ser".[55] Asimismo, la violencia de la propia vida es un preámbulo oportuno para la actividad filosófica, crítica o pensante, de modo que no es posible objetar pereza, apatía o desinterés ante la encrucijada. En ese tenor, observar la violencia infligida a otros produce un malestar que incita a la reconsideración de las cosas, al cuestionamiento activo, al despertar que rompe con la actitud del que ya no se asombra de nada. En tales consideraciones, el cuestionamiento no encuentra motivación en la quietud del escritorio o la pasividad de las cálidas sábanas, sino en la lucha, en la caótica danza del sufrimiento social. Siendo así, "ya no más la admiración aristotélica como raíz del filosofar, sino el rostro y la mirada sufriente interpelantes del otro",[56]

[54] *Ibid.*, p. 208.

[55] Bonilla, *op. cit.*, p. 26.

[56] *Ibid.*, p. 30.

o bien un asombro ante las consecuencias de la irreflexión, ante el despojo de la razón o la manipulación mediática que nos conduce pusilánimemente a la aprobación de los acontecimientos bajo la consigna de que “son normales” o que “así debe de ser”.

Por otro lado, cuando la violencia es vinculada con el Derecho, nos permite ubicar el estado del Estado, en la medida en que tal hace predominar los estatutos de la Ley, o el ordenado cumplimiento de las normas de una Constitución. Es en tal óptica que Benjamin advierte que “la violencia como medio es siempre, o bien fundadora de derecho o conservadora de derecho. En caso de no reivindicar alguno de estos dos predicados, renuncia a toda validez”.[57] Cuando las normas son infringidas sin la menor posibilidad de que se encuentre al culpable, de que se devuelva lo sustraído o se mantenga la creencia en el poder que el Estado representa, entonces, sin duda alguna, reconocemos la debilidad de su imaginario poder. En un contexto así se fomenta la violencia, se sustrae la opción para la paz, a no ser que se mantenga la confianza en el ejercicio racional o de discernimiento honesto que conduzca la voluntad de los ciudadanos. El Estado, tal como cada persona que integra cualquier grupo social, debería mantener latente la conciencia de la violencia, pues esto obliga a ofrecer las garantías para evitarla, canalizarla o controlarla. No basta con negar la violencia o cruzar los brazos esperando que se extinga por sí misma, pues “toda institución de derecho se corrompe si desaparece de su conciencia la presencia latente de la violencia”.[58]

En algunas ocasiones se ha buscado justificar la violencia ofreciendo el argumento de que representa el precio de cierta ciudadanía. No obstante, en sentido intrínseco, “el sujeto no es el ciudadano (al menos si se entiende *sujeto* según su concepto filosófico o metafísico). El uno y el otro representan dos posturas de reivindicación de la soberanía y de institución de la comunidad”.[59] Justo cuando el individuo no logra

[57] Benjamin, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, p. 32.

[58] *Ibid*., p. 33.

[59] Nancy, *El sentido del mundo*, p. 157.

sensibilizarse ante la violencia, sino que se aparta o la cataloga como un *mal necesario*, desaparecen las evidencias de su propia interioridad, de su contacto íntimo consigo. Nancy denuncia la conceptualización del ciudadano como un ente abstracto, desprovisto de capacidad de crítica, que existe como un ente incapaz de participar e influir en la vida social. Con el propósito de propiciar lo contrario, la violencia podría ser útil, al menos la aproximación a su comprensión, si provoca resistencia a través de la sensibilidad y denuncia. De tal manera, "la ciudadanía no puede quedar sin interioridad, sin la constricción temible de una interioridad y de su figura, *más que en la medida en que*, precisamente, quedándose en exterioridad se queda 'formal' […] y tolera la desigualdad y la injusticia extremas".[60] Por lo dicho, es fundamental el retorno al valor de la intimidad, el reencuentro con el leve, pero significativo, resquicio de soberanía que está depositado en la más ínfima de nuestras entrañas. Justo ésa, la opción del retorno a la intimidad, es una de las utilidades indirectas de la violencia, siempre y cuando aún quede la esperanza de evitar que la indiferencia nos ciegue.

La violencia que otros nos hacen nos permite evidenciar su presencia. No hay comprensión de lo humano sin el estorbo del otro, sin su roce, sin su intromisión. Lévinas alude al reconocimiento de lo humano a partir del contacto con el otro y el encuentro con uno mismo y con lo trascendente. En palabras del filósofo judío: "¿Qué es lo humano? Es ahí donde el otro es lo indeseable por excelencia, donde el otro es el estorbo, lo que me limita. Nada puede limitarme más que otro hombre. Para esta humanidad-naturaleza, para esta humanidad vegetal, para esta humanidad-ser, el otro es lo indeseable por excelencia".[61] Desde tal énfasis, la violencia es una de las formas en que la presencia del otro se hace irrenunciable por ser tan insoportable. Evidentemente hay otras formas de encuentro, pero es mediante la violencia que la conciencia se ajusta a la idea de que no hay escapatoria de la interacción. La situación interpela, por tanto, a una elección sobre la respuesta ante la violencia.

[60] *Ibid.*, p. 163.

[61] Guwy, *op. cit.*, p. 25.

Por otro lado, en mención de las utilidades estratégicas de la generación de la violencia, aunque no por ello justificables de la misma, se encuentra la generación de control, la obtención de respeto, la sensación de poder y la derivación de la culpa en los demás. Baste con mencionar, aludiendo al primer tipo de beneficio, las utilidades económicas que se obtienen de la venta de armas por derivación de la guerra. A pesar de que se trata de un beneficio disfrutado por un grupo minoritario que es indiferente al alto costo social que representa para los no beneficiados, es innegable que existe una utilidad. Esto, más que sugerir la opción de elegir un nuevo giro a nuestras actividades financieras, apunta a la potencial reflexividad implícita en la pregunta sobre a quién conviene cada nueva guerra, dependiendo del sitio y las condiciones.

Asimismo, la violencia podría ser un factor generador de respeto (muchas veces como disfraz del miedo), sobre todo cuando se la utiliza de forma convincente, aunque no sea en reiteradas ocasiones. Prueba de ello es la popular expresión de "chivo expiatorio", la cual, tomada de un antiguo ritual israelita, asevera que alguien debe pagar por las faltas o errores de los demás. Si bien la elección del desdichado en cuestión puede ser injusta, resulta efectiva para las intenciones del grupo. De la misma manera, cuando alguna persona se defiende de las agresiones y se muestra violenta en una primera ocasión, puede que obtenga el respeto de sus iguales. Es evidente que el método no asegura buenos resultados en todos los casos y que, en determinados momentos, más que propiciar respeto será la justificación de un uso mayor de violencia.

Es innegable la sensación de poder que puede acompañar al ejercicio de la violencia, aun cuando esta vivencia sea esporádica o muy fugaz. El violento lo es porque puede serlo, experimenta una sensación de poder que, posiblemente, en alguna esfera de sí, resulta placentera. Se trata de un tipo de poder que es ejercido contra la voluntad de otra persona o colectividad, de tal modo que afianza al agresor como alguien más fuerte, al menos en el momento específico en que ejerce su fuerza. Resulta sintomática la afirmación de que "tememos el mal, pero nos fascina".[62]

[62] Zimbardo, *El efecto Lucifer*, p. 25.

Es en función de tal fascinación que muchos de los directores de películas y series televisivas, así como algunos novelistas utilizan (y han utilizado siempre) explícitas escenas de violencia para despertar cierta morbosidad en los observantes o lectores. Pinker[63] señala que recientes investigaciones sobre las fantasías homicidas en estudiantes universitarios arrojaron que entre 50 y 80% de las mujeres, así como entre 70 y 90% de los hombres admitieron haber fantaseado con matar a alguien durante el último año. Éste no es un dato menor si consideramos que, al igual que en el resto de los mamíferos, en el humano existe una especie de "circuito de la furia"[64] consistente en una red de regiones cerebrales que al recibir un conjunto de estímulos determinados detona una conducta violenta. Evidentemente, la sensación de poder derivado del uso de la violencia no supone, bajo ninguna justificación, que su abuso sea recomendable.

Finalmente, la violencia realizada por otros es útil para culparlos y ocultar la violencia del propio grupo. Mientras existan grupos denominados violentos, serán ellos los señalados como responsables del mal estado del Estado y de la sociedad; por ello son convenientes. No obstante, si se sabe ver, la violencia, en sentido estricto, es un espejo del mal estado integral del Estado. Considerando esta situación, señalar al otro como culpable representa una forma de disculpar la propia conducta. En su capítulo sobre la "Psicología del mal", Zimbardo asevera que es posible la manipulación y la "transformación del carácter por la situación"[65] vivida o voluntariamente provocada en otras personas. De esto se desprende, viéndolo con amplitud, que algunas conductas violentas de distintos grupos son provocadas, permitidas y hasta favorecidas por colectividades poderosas que obtienen ganancias a partir de la reacción de los que serán inculpados.

Con las consideraciones anteriores puede reconocerse que la violencia no es una derivación totalmente espontánea, sino que puede ser

[63] *Vid*. Pinker, *op. cit.*, p. 633.

[64] *Ibid.*, p. 635.

[65] Cfr. Zimbardo, *op. cit.*, pp. 23-48.

mediatizada por el mismo individuo o por terceras personas. En tal consideración podemos entrever alguna posibilidad para el manejo de la violencia, toda vez que logremos mayor comprensión de su dinámica y funcionamiento.

## Esbozo de algunas soluciones para la violencia

Tal como todo escrito que se precie por ser propositivo, las líneas del presente texto ofrecerán algunos esbozos de solución ante la violencia. Evidentemente, no se trata de una lista exhaustiva, pero sí intenta ser abarcadora. En todos los casos me refiero igualmente al enfrentamiento de la violencia personal como social.

### *Contactar con los hechos*

La negación de la violencia es un primer obstáculo para enfrentarla y, eventualmente, encontrar una solución. De tal modo, más que alejarse o cerrar los ojos con indiferencia, contactar con los hechos violentos, reconocerlos, permitirse vivenciarlos, es un primer paso para, desde el núcleo del problema, intentar promover soluciones. Resulta primordial, en ese orden de ideas, evitar el optimismo ingenuo, la soberbia propia del que cree que no pasa nada, o la ignorancia del que afirma que no existe problema alguno. Se requiere, naturalmente, de cierto dominio para andar con sosiego en el denso y oscuro territorio que concierne a la ruptura de cuentos de hadas y de fantasías de bienestar. En palabras de Baudrillard, "el mundo está tan lleno de sentimientos positivos, de sentimentalismos ingenuos, de vanidad canónica y de adulaciones serviles que la ironía, la burla, la energía *subjetiva* del mal son siempre las más débiles".[66] Cabe ser irónico y provocar una didáctica burla hacia nuestras propias barricadas.

[66] Baudrillard, *op. cit.*, p. 117.

Asimismo, contactar con los hechos nos obliga a centrar la mirada en lo tangible, sin desviarla totalmente en la esperanza de prometidos mundos futuros que nos esperan repletos de armonía y paz (tras morir). No es suficiente con evadir los acontecimientos violentos de nuestra propia vida o del entorno social que nos circunda, sino que es oportuna nuestra disposición a la proximidad con tales situaciones. En tal óptica, "la significación en tanto que proximidad es, de este modo, el nacimiento latente del sujeto".[67] Visto así, la formación del individuo, la construcción de su identidad, está virtualmente vinculada a su proximidad con aquello que lo rodea. Este paso abre las puertas para lograr la significación, la cual es fundamental si consideramos que "de la significación proceden [la] justicia y [la] conciencia".[68]

A pesar de que se ha etiquetado a Lévinas como un pensador que centra su ética en un orden divino, el filósofo no evade la practicidad de lo fáctico ante lo dogmático. Justamente, refiriéndose a su propia experiencia, Lévinas expresa lo siguiente: "el hecho de que, sin pronunciar la palabra *Dios*, yo me encuentre en la bondad, es más importante que una bondad que viene simplemente a tener lugar entre las recomendaciones de una dogmática".[69] Por ende, contactar con los hechos es dispar a evadirlos mediante un planteamiento doctrinal.

## *Vivencia del vacío*

Evidentemente, el contacto con los hechos y la derivada conciencia de su distancia con la expectativa o nuestra idea de orden, supone una experiencia de vacío no siempre disfrutable. No obstante, la *apología del vacío*[70] en estos casos implica permitirse el contraste de lo deseado con las evidencias, de lo que se quiere y lo que se vive. Deseablemente, la

[67] Lévinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 215.

[68] *Ibid*., p. 243.

[69] Guwy, *op. cit*., p. 26.

[70] *Vid*. Sevilla, *Apología del vacío*, 2016.

vivencia del vacío, no enfrentarlo o negarlo, producirá la necesaria disposición para el encuentro de alternativas y estrategias de solución.

Una tendencia común ante la evidencia de la violencia y la sensación de vacío descrita es la intención de adoptar las mejoras o reformas implementadas en otros países, esperando que funcionen en el propio país. En tal sentido, Gutiérrez, Magdaleno y Yáñez refieren que es necesaria "la comparación de las estrategias de solución que han implementado otros países con problemáticas similares y de las cuales México pueda aprender".[71] No obstante, la utilización de las mejoras de otros países puede perder de vista que aquéllas han funcionado en otros contextos sociales e ideológicos. Si bien es cierto que la adopción puede ser un camino, existen mayores posibilidades de éxito si se realiza una adaptación. Mejor aún, es importante promover la creatividad para elaborar estrategias y promover su práctica e implementación. Evidentemente, la copia de recetas externas o la ciega acogida de las inventivas extranjeras pueden redituar una especie de placebo ante el vacío, pero sólo temporalmente.

## *Mantener la esperanza o alimentar la utopía*

Renglones arriba fue expresada la necesidad de no centrarse unívocamente en la esperanza de un mundo futuro más allá de lo terrenal. Aun así, eso no supone la erradicación de la esperanza tangible, es decir, la alimentación de la utopía por un mundo un poco mejor, ciudadanos un poco más civilizados y relaciones interpersonales mayormente centradas en el bien común. Así, "para lo poco de humanidad que adorna la tierra es necesario un aflojamiento de la esencia en segundo grado: la guerra justa declarada a la guerra, temblar e incluso estremecerse en cada instante por causa de esta misma justicia";[72] en esto juega un papel central

[71] Gutiérrez, Magdaleno y Yáñez, *op. cit.*, p. 114.

[72] Lévinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 268.

la paciencia y, sobre todo, la reiteración de la esperanza, por más que se avecine su eventual desaparición.

El mantenimiento de la esperanza también alude a la expresión artística, al fomento de las manifestaciones creativas y a la elaboración de instancias que permitan el desarrollo de la sensibilidad ante los acontecimientos. Mientras exista un artista y un público que acoja sus planteamientos, existirá una utopía, un motivo para mantener la lucha. El arte permite, además de la sensibilidad necesaria para expresarlo y captarlo, la consecuente conciencia de la presencia del otro, de su importancia en el mundo y del sentido de cohabitar una sociedad que, a todas luces, se presenta tantas veces como un espacio hostil.

## *Buscar el origen de la violencia*

Se trata de comprender a la violencia más que arder en deseo de eliminarla sin saber qué es lo que nos transmite del sistema o de la situación. Si logramos considerar que la violencia es un síntoma, podremos, por tanto, considerarla óptima y así aprender de su manifestación. En otras palabras, no propongo promover la violencia o favorecer su permanencia, sino considerarla como un indicador oportuno que nos ofrece pistas ineludibles sobre la falacia de nuestros sistemas, sobre la precariedad de nuestra forma de interactuar o sobre la ideología o cosmovisión que se está instaurando en los ciudadanos. Por ende, al identificar aquello que no funciona como esperaríamos, podemos inducir una alternativa de mejora.

Por el contrario, cuando sólo nos centramos en el actuar, animosamente apasionados por el deseo de hacer la "guerra a la violencia", permanecemos únicamente en el ámbito pragmático, perdiendo la conciencia de la obligatoriedad de preguntar por el origen del problema. Actuar con furor, sin un prudente ejercicio de discernimiento antecedente, atrae consecuencias no siempre deseadas. En su indagación sobre el mal, Ricoeur distingue la intención de la acción y la especulación. De tal modo, el filósofo francés advierte que "la mirada se ha vuelto, pues,

hacia el futuro, por la idea de una tarea que es preciso cumplir, réplica de la de un origen que es preciso descubrir".[73] Es por tal necesidad, apaciguarse un poco para no tomar acciones premeditadas, que surge la oportunidad de repensar la violencia.

## *Repensar la violencia*

En su obra *El crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche sugiere la importancia de aprender a mirar, pensar y expresarse, tanto oralmente como por escrito. Esto es, por sí mismo, contrario a la costumbre de reaccionar intempestivamente. Es oportuno evitar tomar las cosas a la ligera y decidirse por repensarlas, reflexionarlas, meditarlas. Así como es preciso el ejercicio de una honesta racionalidad para desterrar a los ídolos, es menester una acentuada paciencia y determinación pensante para hacer un frente prudente a la violencia.

Arendt coincide con la idea de que pensar es un acto complejo, mucho más que sólo reaccionar o, incluso, seguir órdenes. En ese sentido, "contrariamente a lo que se suele creer de la proverbial e independiente torre de marfil de los pensadores, no existe ninguna otra capacidad humana tan vulnerable, y de hecho es mucho más fácil actuar que pensar bajo un régimen tiránico".[74] En la intención de erradicar terminantemente la violencia, conviene detenerse para analizar si detrás de nuestra prerrogativa existe una oposición, violenta y tiránica, a las manifestaciones de otros. Obviamente no se trata de permitir la destrucción que otros generan, ni de suavizar nuestra mirada ante su indolencia, pero sí de cuidar que la reacción envalentonada no conduzca a la proliferación de aquello que se busca disminuir. Según Lévinas,[75] a los occidentales no les corresponde únicamente el rechazo a la violencia de forma autómata y reactiva, sino la pregunta concienzuda y responsable que pretenda

[73] Ricoeur, *op. cit.*, p. 60.

[74] Arendt, *La condición humana*, pp. 348-349.

[75] Lévinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 259.

una lucha cuya meta central consista en evitar la institucionalización de la violencia.

## *Cambio cultural y resolución de conflictos sociales*

La lucha contra la violencia es duradera, de tal modo que sólo encontrará éxito perdurable si logra centrarse en la modificación del orden cultural. Visto así, "es imprescindible promover un cambio cultural donde la ciencia, la tecnología y la educación estén volcados, no a la formación selectiva de 'capital humano' abocado a la maximización de ganancia, como ahora ocurre, sino al objetivo de garantizar con dignidad la producción y reproducción de la vida humana en un ámbito natural sano".[76] En tal sentido, la reconfiguración conceptual, la concientización de los códigos simbólicos desde los cuales interpretamos la realidad, es una veta indiscutible que orienta en la búsqueda de nuevas situaciones sociales.

Para Žižek, la encomienda reflexiva no debe nublarse en función del horror que nos provoca la violencia y la embestida voluntaria que hacemos contra ella sin permitir su efecto didáctico. Según el filósofo esloveno, "el horror sobrecogedor de los actos violentos y la empatía con las víctimas funcionan sin excepción como un señuelo que nos impide pensar. Un análisis conceptual desapasionado de la tipología de la violencia debe por definición ignorar su impacto traumático".[77] Por tanto, la resolución de conflictos sociales va de la mano de la pausa para la elaboración de tácticas sensatas que la favorezcan. En el análisis realizado por Parent se alude que "para el joven Marx y para los precursores del marxismo, los problemas de la paz y de la guerra se resolverán cuando los conflictos sociales, que son los fundamentales, encuentren su solución".[78]

[76] Márquez, Delgado y García, *op. cit.*, p. 193.

[77] Žižek, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, p. 12.

[78] Parent, *op. cit.*, p. 16.

### *Acción ética y política más que metafísica*

Es evidente que la especulación metafísica nos permite proponer algún origen del orden de las cosas y de la situación del mundo; no obstante, en lo correspondiente a la resolución directa de la violencia, es oportuna, y más eficiente, una acción ética y política. Precisamente, "sea ética o política, toda acción que disminuya la cantidad de violencia ejercida por unos hombres contra otros, disminuye el nivel de sufrimiento en el mundo".[79] Visto así, no se justifica esperar que otros o un gran Otro resuelva los problemas sociales que han germinado tras siglos de descomposición estructural.

La mayoría de las acciones realizadas por el hombre están mediatizadas por lo que Fromm refiere como "interés propio";[80] no obstante, a diferencia de lo que él mismo asume como el "interés del verdadero yo", el primero está centrado en una apariencia de lo que uno desea, pero que no es realmente lo que se busca de fondo. Al hombre le interesa lograr pertenencia y, en su afán, es programado socialmente para hacer cosas que, por tanto, le interesan solamente en función de su meta central. Consecuentemente, "viviendo en medio de una economía mercantil, [el hombre] se siente como una mercancía".[81] La acción ética consiste, enfrascados en tal ámbito y circunstancia, en reconsiderar aquello que cada uno cree que desea, en la búsqueda por el auténtico y más intrínseco interés personal. La acción política, derivadamente, consistirá en promover y reconocer el derecho de cada individuo a la búsqueda de lo que es mejor para sí, siempre y cuando no se encuentre entre tales intenciones la destrucción del otro.

Empero, ni siquiera la acción ética y política subsisten por sí mismas ni pueden pretender ser autosuficientes. Es imperativa la continuidad de la acción filosófica para determinar, tras el discernimiento oportuno, la calidad de los argumentos o silogismos detrás de las conclusiones

[79] Ricoeur, *op. cit.*, p. 61.

[80] Cfr. Fromm, *Ética y psicoanálisis*, pp. 132-154.

[81] *Ibid.*, p. 150.

sobre lo que debe hacerse. Cabe cierto escepticismo sobre nuestras propias decisiones, ser críticos con lo que se elige. De tal forma, "la filosofía no se separa del escepticismo, que la sigue como una sombra que ahuyenta refutándolo, para encontrarlo de nuevo en su camino".[82] Logrados todos estos pormenores estaremos en sintonía con la propuesta de Ricoeur: "antes de acusar a Dios o de especular sobre un origen demónico del mal en Dios mismo, actuemos ética y políticamente contra el mal".[83] Tal actuación está íntimamente relacionada con lo que podremos llamar lealtad social.

## *Lealtad social y compromiso personal*

No hay forma de practicar una auténtica lealtad social si no se ha adquirido y desarrollado un profundo compromiso personal con la mejora y con la eliminación de rasgos destructivos en uno mismo. Visto así, puede plantearse que "quizá la pregunta apropiada no sea la teológica, '¿cómo Dios pudo permitir que esto suceda?', ni la moral '¿qué hice yo para merecerlo?', sino la práctica '¿qué hago ahora?' "[84] En ese sentido, en la medida en que los ciudadanos asumen su propia responsabilidad, son también conscientes de la importancia de su lealtad con los demás, es decir, su compromiso colectivo. Para Lévinas, lo esencial de la conciencia humana consiste en reconocer que "todos los hombres son responsables unos de otros".[85]

La responsabilidad hacia uno mismo y los demás implica ser capaz de canalizar la propia energía hacia lo que debe ser reelaborado. Por tanto, la destrucción, la pereza o la desinformación requieren, para ser superadas, de nuevas estructuraciones, trabajo disciplinado y disposición para el aprendizaje. El esfuerzo en la búsqueda por el conocimiento

[82] Lévinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 249.

[83] Ricoeur, *op. cit.*, p. 61.

[84] Kushner, *op. cit.*, p. 25.

[85] Lévinas, *Entre nosotros*, p. 133.

es un baluarte elemental en la práctica de la lealtad social. Desgraciadamente, la espera que debe realizarse para que algunos individuos logren ser responsables de sí mismos puede ser muy amplia o, incluso, interminable. No hay forma de garantizar que cada ciudadano sea responsable de sí, pues la disciplina y la tenacidad implicada en tal intención no es siempre una cualidad compartida. Por tanto, no habrá responsabilidad colectiva si no se ha forjado al menos una tenue fraternidad.

## *Construcción de fraternidad*

A pesar de que Lévinas manifiesta la opción de la libertad en la fraternidad, el deseo de paz y la disposición al encuentro con el otro, no aparentan ser, en suma, una garantía mucho más confiable que el ejercicio de la fría justicia. La responsabilidad es útil cuando existe la voluntad de ejercerla también en la propia conducta, pero es una abstracción de efímeros resultados cuando sólo está sostenida en la voluntad individual, acervo aún más frágil que la intercesión justiciera de un Estado precario.

Posiblemente la responsabilidad se constituya como un baluarte sólido si logra ser instaurada como actitud de correspondencia en las cálidas comunidades que comparten algún credo o meta colectiva; distintamente, cuando se trata de un país dividido internamente, sangrante hasta la médula por la separatividad, la discriminación y el odio, no existen salvaguardas que permitan esperanzarse en la conciencia responsable de cada ciudadano. De tal modo, un factor elemental, digno de esperar si aún confiamos en el efecto social curativo de la responsabilidad particular, debería ser la cohesión de la ciudadanía y la vivencia de una mayor paridad, al menos en lo tocante a la comprensión de lo que es mejor para el país.

Suspendido en una óptica desesperanzadora, los discursos respecto a la paz podrían ser tildados de retórica que, como ardid conveniente, logra obtener la atención de los urgidos de sosiego, y mantiene la ilusión de aquellos que, inmersos y ahogados por el caos de la tempestad nacional, anhelan una redención axiológica o un despertar de conciencias

advenido por una especie de "nueva era". El compromiso, por tanto, es casi de tinte heroico: construir fraternidad con el diferente, encontrar puntos de unión, aspectos en común, factores de cohesión, dimensiones de interacción equitativa y, en suma, favorecer el encuentro con la mutua vulnerabilidad.

## *Heroísmo*

La lucha contra la violencia nos implica una actitud heroica, la propia del que sabe que "la responsabilidad para con el otro es el lugar en que se coloca el no-lugar de la subjetividad, allí donde se pierde el privilegio de la pregunta *dónde*".[86] En su reflexión sobre el heroísmo, Zimbardo[87] señala 12 tipos: militar, civil, religioso, político, mártir, directivo, explorador, científico, samaritano, resiliente, burocrático y denunciante. En todos ellos se encuentra un factor que podría denominarse acto heroico. En lo tocante a la superación de la violencia, o el logro de que su presencia propicie menor daño, cualquiera que sea la tipología del heroísmo, éste coincidirá en lo práctico con varios elementos descritos hasta ahora.

El acto heroico se manifiesta en la capacidad de contactar con los hechos, permitiendo la consecuente vivencia del vacío. Aunado a ello, el heroísmo supone la valentía de mantener la esperanza o alimentar la utopía. En tal plataforma se logrará mantener la ecuanimidad para indagar por el origen de la violencia logrando repensarla. También es heroico ir más allá del ejercicio comprensivo y enfocarse en el cambio cultural y en la resolución de conflictos sociales, comenzando por el propio cambio y la resolución de los propios conflictos e, incluso, de la propia violencia inducida en otros o en uno mismo. Derivado de tal esfuerzo deviene la acción ética y política que se sostiene en un compromiso personal cuya manifestación más laudable es la lealtad social.

[86] Lévinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 54.

[87] Cfr. Zimbardo, *op. cit.*, pp. 575-578.

Finalmente, se requiere de heroísmo para la construcción de fraternidad a pesar de las diferencias. Justamente, el heroísmo es la pieza de sinergia de todos los aspectos previos, y probablemente sea el factor que con mayor urgencia deba promoverse.

Con todo ello es claro que el hombre no es violento por naturaleza, aun considerando que la violencia es una constante posibilidad en sus manifestaciones. La violencia por la violencia sería propia del *homo violentus*, pero no es correcto englobar lo humano con tal término. Tras constatar que la violencia tiene un motivo particular en cada caso, no puede ser señalada como un elemento sustancial de la naturaleza, si bien sí es una derivación siempre latente en la condición de vulnerabilidad del hombre y la mujer que mantienen, por su condición ineludible, un carácter de apertura hacia la esfera social.

## Referencias

Arendt, Hannah, *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós, 2003.

___________, *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

Baudrillard, Jean, *La transparencia del mal.* Barcelona: Anagrama, 1997.

Benjamin, Walter, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Madrid: Taurus, 2001.

Bergman, Marcelo, "La violencia en México: algunas aproximaciones académicas". *Desacatos*, núm. 40, 2012, pp. 65-76.

Bonilla, Beatriz, "Filosofía y violencia". *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, núm. 38, 2010, pp. 15-40.

Bowden, Charles, *Murder city*. Nueva York: Nation Books, 2010.

Byung, Chul Han, *La sociedad del cansancio.* Barcelona: Herder, 2012.

Cauchy, Venant, "Las sociedades contemporáneas y la violencia original". *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, UNESCO, núm. 132, 1992, pp. 197-204.

Degregori, Pedro, *La "no-violencia" violenta.* Buenos Aires: Paidós, 1973.

Dussel, Enrique, Reflexiones sobre *Hacia una crítica de la violencia* de Walter Benjamin. *Versión, número especial: Benjamin y las encrucijadas de la violencia.* México: UAM, 2012.

Engels, Frederick, *El anti-Dühring*. Buenos Aires: Claridad, 1972.

Fromm, Erich, *Ética y psicoanálisis.* México: FCE, 1980.

Gutiérrez, P., Magdaleno, G., y Yáñez, V., "Violencia, Estado y crimen organizado en México". *El Cotidiano*, núm. 163, 2010, pp. 105-114.

Guwy, France, "La asimetría del rostro. Entrevista a Emmanuel Lévinas". En: Andrés, Alonso, *Emmanuel Lévinas: La filosofía como ética.* Valencia: Universitat de València, 2008.

Hobbes, Thomas, *Leviatán.* Nueva York: Penguin Books, 1980.

Keane, John, *Reflexiones sobre la violencia*. Madrid: Alianza, 2000.

Kushner, Harold, "¿Por qué sufren los justos? Apuntes para una teología de la tragedia". *Maj´Shavot / Pensamientos*, vol. 19, núm. 1, 1980, pp. 18-25.

Lévinas, Emmanuel, *Entre nosotros.* Valencia: Pre-textos, 2001.

____________, *Fuera del sujeto.* Madrid: Caparrós Editores, 2002.

____________, *De otro modo que ser o más allá de la esencia.* Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.

Litke, Robert, "Violencia y poder". *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, UNESCO, núm. 132, 1992, pp. 161-172.

Márquez, H., Delgado, R. y García, R., "Violencia e inseguridad en México: Necesidad de un parteaguas civilizatorio". *Estudios Críticos del Desarrollo*, vol. 2, núm. 2, 2012, pp. 167-197.

Nancy, Jean Luc, *El sentido del mundo.* Buenos Aires: La marca editora, 2003.

Parent, Juan, "La violencia y el determinismo filosófico". *Relaciones*, vol. 9, núm. 33, 1988, pp. 7-26.

Pinker, Steven, *Los ángeles que llevamos dentro. El declive de la violencia y sus implicaciones*. Barcelona: Paidós, 2014.

Ricoeur, Paul, *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología.* Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

Sevilla, Héctor, *Apología del vacío*. México: Colofón, 2016.

Williams, Phil, "El crimen organizado y la violencia en México". *Istor: Revista de Historia internacional*, año 11, núm. 42, 2010, pp. 15-40.

Wood, David, *The Step Back: Ethics and Politics after Deconstruction*. Albany: SUNY Press, 2005.

Zambrano, María, *Filosofía y poesía.* México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

___________, *La razón en la sombra*. J. Moreno (ed.), Madrid: Siruela, 2004.

Zimbardo, Philip, *El efecto Lucifer. El porqué de la maldad.* Barcelona: Paidós, 2014.

Žižek, Slavoj, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Buenos Aires: Paidós, 2009.

# ACCIÓN, RESPONSABILIDAD Y VIOLENCIA

José Alfonso Villa Sánchez

*A la memoria de Adán Villa Sánchez.*

## El ámbito de la diafanidad

Tener que responder por los demás nos hace violentos. Saber que la historia y sus generaciones venideras nos interrogarán –y que seremos llevados a juicio– por lo que hemos hecho en nuestro propio tiempo con los demás, tanto como por las consecuencias de esos hechos para las generaciones futuras, y la conciencia de que ni en el presente ni en el futuro quisiéramos ser hallados en falta –aunque ya no estemos vivos– a fin de salvar para nuestra memoria las buenas intenciones y la buena voluntad, tanto como la creencia universal de que toda vida tiene un sentido que trasciende su *hic et nunc* (¡y que mucho menos es de suyo la vida individual un fracaso!), nos lleva fatal e irremediablemente a acciones (con sus consecuencias) en las que los impulsos de todo tipo de potencia, de fuerza –*vis*–, sea física, moral, religiosa, política, social, etc., rebasan y desbordan el ámbito de lo que estaba al alcance de aquellos iniciales impulsos y su control original, fundiéndose para siempre con el flujo eterno de las acciones humanas. El hecho inconcuso y axiomático de que no podemos no actuar, de que nuestro actuar es la respuesta a un estado de cosas y de que nuestro actuar en cuanto respuesta demarca el ámbito de nuestra responsabilidad, están en el origen

de nuestro ser violentos. En el hecho, en definitiva, de que no podemos no responder está la raíz de la violencia; lo cual significa que responder y violencia son congéneres, es decir, que se generan ambos en el mismo movimiento de la acción. Ahora bien, si bien somos dueños del inicio de la acción –y sólo en alguna medida–, lo somos menos del curso que tome, y menos aún de sus alcances y de sus consecuencias, una vez que ha abandonado el estrecho nido de nuestras manos.

Esta que parece no más que una descripción empírica sobre la relación entre acción, responsabilidad y violencia, guarda en su interior aquello que es propio de los seres humanos en tanto seres humanos, de la realidad humana sin más, y nos ubica por lo tanto en la dimensión metafísica de las cosas. Lo metafísico de las cosas es aquel carácter que tienen de diafanidad en su obviedad: obviamente actuamos, obviamente somos responsables, obviamente somos violentos. Y esta obviedad es diáfana. Pero la metafísica no va a la obviedad de las cosas sino a las condiciones de posibilidad de esa obviedad que están en la diafanidad de dichas cosas. ¿Qué es lo metafísico de las cosas en tanto diafanidad? ¿En qué consiste la diafanidad metafísica de la acción, la responsabilidad y la violencia? ¿Qué es, en definitiva, la metafísica? La idea de que lo metafísico es lo diáfano es de Xavier Zubiri, y es su reflexión la que nos permite inscribir esta meditación en la dimensión de lo que es primero. En *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* explica qué es la metafísica separando los componentes de la palabra: "metá" y "física". "*Metá* significa que la metafísica apunta a algo que está 'allende'. Busca una ultimidad radical en el sentido de estar 'allende' ".[1] La metafísica apunta a la ultimidad radical de lo físico, apunta a aquello que está allende lo físico, a lo que lo fundamenta, a lo que es trascendente a lo físico en lo físico mismo. ¿Qué implica el *metá* en tanto lo allende, en tanto lo trascendente de lo físico a que apunta la metafísica? Para encontrar la respuesta es preciso hacer un rodeo por el concepto que nombra lo obvio y preguntar qué queremos decir cuando afirmamos que algo

[1] Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental,* Madrid, Alianza-FXZ, 1995, p. 17.

es obvio, que algo es así obviamente. "Cuando el hombre se encuentra con las cosas y se dirige a ellas, las cosas en cierta manera le salen al paso: ahí están las cosas. Hay esta botella, este vaso, ahí estamos todos, etc. Éstas son las cosas que están ahí. Es a ellas a las que espontáneamente se dirige uno, y son ellas las que le salen al encuentro. Ahora bien, salir al encuentro es lo que en latín se dice *obviam ire*: salen justamente al camino. Y precisamente por esto las cosas, tomadas así, constituyen el dominio de lo 'obvio'. Obvio no es aquello que se entiende sin más, sino lo que uno se encuentra al paso cuando va hacia algo. Las cosas que le salen a uno al camino son las cosas obvias. Por consiguiente, explicar la palabra 'allende' consiste en explicar lo 'obvio'".[2] Explicar el *"metá"*, el "allende", requiere el paso previo que explique el *"obviam ire"*, lo obvio, lo que uno se encuentra al tomar un camino. Cuando uno actúa, cuando uno se encamina en una determinada dirección –cosa que no puede no hacerse–, las cosas le salen a uno al camino "espontáneamente" en el modo como las deja salir el modo del haberse encaminado, y es entonces cuando parece obvio todo lo que nos sale al encuentro; parece natural, como si siempre hubiera estado ahí de esa manera, sin caer en la cuenta de que si las cosas se aparecen de esa manera es porque así las hace aparecer el modo como uno salió al camino; porque si hubiera salido de otro modo, entonces las cosas mismas saldrían al mismo camino "espontáneamente" de una manera diferente, de la manera en que fueran requeridas por el modo como uno salió al camino. Porque uno se encamina en determinada dirección –pudiéndose encaminar en muchas otras más– es por lo que le salen a uno al encuentro las cosas "espontáneamente" de ese modo. Esta "espontaneidad" del salirle a uno las cosas y el haberse encaminado en esa dirección y no en otra son estrictamente cooriginarios, es decir, se originan en el mismo movimiento de la acción, y no se trata de dos acciones diferentes que sólo más tarde confluyeran por una tercera acción.

Pero la metafísica no se ocupa de las cosas que le salen a uno al camino, de las cosas obvias, sino que la metafísica apunta allende las cosas

[2] *Ibid.,* pp. 17-18.

obvias, apunta más allá de ellas. Este “más allá” puede tener el sentido de lo “ultra”; y “no hace falta para esto pensar en grandes misterios trascendentes. Tomemos un electrón; nadie ha visto un electrón y, además, es por su propia naturaleza física –por lo menos hasta lo que sabemos de él– invisible; uno no se encuentra al electrón. Y en este sentido, ir allende lo obvio significaría ir allende las cosas que el hombre encuentra y que le salen al paso en el contacto inmediato con la realidad, ir a otras cosas que no son obvias, es decir, que no se encuentran y que el hombre justamente las ha buscado, por ejemplo en la ciencia o en otras actividades humanas”.[3] Siguiendo con el ejemplo, un electrón no es obvio sino ultraobvio, porque si bien no está en las cosas que inmediatamente nos salen al paso y percibimos, sí que está ahí aunque no lo podamos ver ni percibir precisamente en función de su carácter de ultraobvio.

Este sentido del “allende”, del más allá, aun siendo verdadero, no es sin embargo aquel al que apunta la metafísica, pues el “allende” tiene un sentido aún más hondo, verdaderamente radical:

> Hay cosas que no percibimos, no porque estén *ultra*, allende las cosas que inmediatamente encontramos, sino justamente al revés: porque son algo que está en toda percepción y en toda cosa. No lo percibimos precisamente a fuerza de que esté inscrito constitutivamente en lo obvio; no lo percibimos, no porque esté *ultra,* sino porque carece de esa mínima opacidad necesaria para que el hombre tope con ello. Esa carencia de opacidad es lo que expresa la palabra *diáfano*. Precisamente lo diáfano no es obvio, no porque no esté en las cosas, sino porque es demasiado obvio; tan obvio, que en su diafanidad misma no lo percibimos. Es preciso insistir ahora en este punto de vista: estar allende para la metafísica no significa ir a cosas que estén *ultra*, sino ir a lo diáfano, a aquello que por su diafanidad está inscrito en todo lo obvio que el hombre encuentra en sus actos elementales. En este sentido decimos –lo explicaré inmediatamente– que lo diáfano es *trascendental.* Es lo trascendental, no en el sentido de que sea una cosa muy importante, pero sí en el sentido de que trasciende en una o en otra forma a las cosas que son obvias, sin estar, sin embargo, fuera de las cosas

[3] *Ibid.,* 18.

> obvias. La dificultad radical de la metafísica estriba justamente en eso: en ser la ciencia de lo diáfano: por consiguiente, en ejercitar esa difícil operación que es la visión violenta de lo diáfano.[4]

La metafísica es una reflexión teórica siempre por hacer, una reflexión que no se la puede hacer de una vez y para siempre porque en su propia naturaleza lleva el peso de ser un mero apuntar a la diafanidad que tiene la obviedad de las cosas. No establece las cosas, no las determina, ni las define; sólo indica, apunta, señala hacia la diafanidad que está inscrita en el salirnos al camino de todas las cosas, en su obviedad. Nos encaminamos en una dirección y las cosas salen a nuestro encuentro, se vienen encima de nosotros, con una obviedad resguardada tras el cristal de la diafanidad que cubre toda cosa y toda percepción de la cosa. El cristal es la imagen y el ejemplo para explicar los tres caracteres que conforman la naturaleza de la diafanidad. Lo diáfano envuelve un momento de "a través de", de transparencia; es como el cristal a través del cual vemos lo que está del otro lado: está entre nosotros y las cosas como un medio que lejos de estorbar nos transparenta a nosotros respecto de las cosas y a las cosas respecto de nosotros. Pero no es un mero medio, como lo sería el cristal que nos sirve de ejemplo. Porque la diafanidad no sólo deja ver, no sólo transparenta, sino que, en segundo lugar, hace ver lo que está del otro lado. La diafanidad no se ve ella misma, se retrae en su carácter de medio de modo que se oculta en su propia transparencia: entre nosotros y las cosas obvias no hay nada porque la diafanidad es la difuminación que recoge en un mismo halo de luz al que sale al camino y a las cosas que éste se encuentra y hace que sea vean precisamente en el modo en el que se ven. No se ve; pero hace que lo que se ve se vea del modo como se ve. En un tercer momento, lo diáfano constituye lo visto "en el sentido de que lo diáfano es un momento mismo de las cosas".[5] Para este tercer momento ya no alcanza el ejemplo del cristal porque la diafanidad ni es alguna nota de la percepción, ni es un medio entre

[4] *Ibid.,* p. 19.

[5] *Ibid.,* p. 20.

la percepción y la cosa sino que es, sobre todo, un momento de las cosas mismas. Pero no se confunde con ellas porque siendo un momento de ellas conserva su momento de hacer ver y de trasparencia; por eso es que siendo de las cosas es trascendente a ellas: su realidad es la de las cosas, pero las rebasa al no identificarse con ninguna. Ahora podemos decir que en las cosas obvias la metafísica va a su momento de diafanidad y por eso se convierte en una investigación difícil, que rebasa tanto lo meramente empírico como los tópicos de la metafísica tradicional.

¿Por qué la metafísica es una investigación tan difícil? Porque la diafanidad a la que apunta no es obvia, no es evidente, pero está, de todas maneras, en las cosas que nos salen al camino y ha de dar con ella, ha de mantenerse en ella. "Esto es precisamente lo que constituye la dificultad de la metafísica: la videncia de la claridad misma. Es lo diáfano en este sentido algo constitutivo de las cosas: es la claridad misma que tienen las cosas".[6] Las cosas están envueltas por una claridad tal que la total ausencia de opacidad está en el origen de que pasemos de largo por encima de ella y vayamos a parar directamente a lo obvio, a lo empíricamente constatable, creyendo que esa dimensión es la dimensión fundamental de las cosas. Detenerse donde no hay nada que oponga resistencia, contenerse y mantenerse donde no hay la opacidad mínima que sirva de referencia para investigar, es decir, para dar seguimiento a unos determinados vestigios, es precisamente la tarea de la metafísica: es el orden de la claridad trascendente. ¿Qué significa que la claridad a la que apunta la metafísica es una claridad trascendental? En primer lugar hay que decir que la diafanidad es una claridad trascendental "porque está allende las cosas obvias. No allende porque va a 'otra cosa', sino precisamente porque es aquello que, estando inmerso en las cosas y permitiendo verlas, precisamente por su diafanidad nos aparece como imperceptible".[7] En segundo lugar, la diafanidad es una claridad trascendental "porque la diafanidad propia de una cosa no es distinta de la diafanidad propia de otras. Y por consiguiente, lo diáfano de una cosa a su modo envuelve

[6] *Ibid.,* p. 21.

[7] *Idem.*

todas las demás".[8] La metafísica es la marcha de la filosofía hacia lo diáfano, hacia lo trascendental, hacia eso que no se ve pero hace que las cosas se vean como se ven. "La metafísica no pretende sacarnos de las cosas, sino retenernos en ellas para hacernos ver lo diáfano, que no es obvio porque no esté en las cosas, sino porque es lo más obvio de ellas".[9]

El seguirle la pista al *metá* de la metafísica nos ha traído hasta aquí. Ahora digamos una palabra sobre la palabra *física* que explicite lo que ya hemos estado diciendo al hablar de las cosas. En las páginas iniciales de *Sobre la esencia* hay una Nota General dedicada a exponer, explicar y aclarar qué debe entenderse por *físico* en la metafísica. "'Físico' no designa un círculo de cosas, sino un modo de ser. El vocablo viene del verbo φύειν, nacer, crecer, brotar. Como modo de ser significa, pues, proceder de un principio intrínseco a la cosa de la que se nace o se crece. En este sentido se opone a lo 'artificial', que tiene un modo de ser distinto; su principio, en efecto, no es intrínseco a la cosa, sino extrínseco a ella, puesto que se halla en la inteligencia del artífice. De aquí el vocablo vino a sustantivarse, y se llamó φύσις, naturaleza, al principio intrínseco mismo del que 'físicamente', esto es, 'naturalmente', procede la cosa, o al principio intrínseco de una cosa, del que proceden todas sus propiedades activas o pasivas. Es físico todo lo que pertenece a la cosa en esta forma. Lo físico, pues, no se limita a lo que hoy llamamos 'física', sino que abarca también lo biológico y lo psíquico. Los sentimientos, las intelecciones, las pasiones, los actos de voluntad, los hábitos, las percepciones, etc., son algo 'físico' en este estricto sentido".[10] A este elenco hemos venido llamando cosas, se trate de cosas materiales, biológicas o psíquicas. Todas ellas son cosas físicas porque pertenecen a un determinado modo de ser, ese que tiene el principio de su propio movimiento y de su realidad de manera intrínseca. De esta manera, la acción, la responsabilidad y la violencia son también cosas físicas; y sobre ellas queremos averiguar su *metá*, su

[8] *Idem*.

[9] *Idem*.

[10] Zubiri, *Sobre la esencia,* Madrid, Alianza-FXZ, 1985, p. 11.

"allende", respecto de los conceptos empíricos obvios, esos que a cualquiera le salen al paso cuando dice violencia o responsabilidad. Porque una vez que nos retrotraemos a los terrenos de la diafanidad las cosas obvias, esas con las que cualquiera se encuentra al paso, terminan por entregarse en sus condiciones de posibilidad, las que hacen que la violencia, por ejemplo, tenga las expresiones que tiene en nuestro entorno y se vea social o políticamente como se ve. Ésta es, pues, una reflexión –o más bien una meditación– metafísica sobre la relación entre acción, responsabilidad y violencia, sobre su diafanidad trascendental.

Dicho esto, volvamos a la tesis del principio: saber que tenemos que responder por los demás nos hace violentos. Y tratemos de alcanzar el nivel metafísico de estas cosas y, sobre todo, tratemos de mantenernos en ese nivel.

La tesis que sostiene que somos dueños del inicio de la acción y menos dueños de sus consecuencias a medida que se alejan de nosotros es muy optimista y aún concede demasiado; porque bajo la capacidad de dominio que le otorga al dueño de la acción sobre los inicios que le dan origen se esconde un lugar protagónico, central, para el ser humano individual en el ámbito de la praxis. Tenemos que ir a la raíz de las cosas y sostener que la acción tiene un principio muy relativo en la iniciativa del individuo, pues éste se ve inmerso todas las veces en cursos de acción que él no inició más que de manera relativa, y en los cuales ni siquiera tiene posibilidad de decidir si quiere estar o no estar; aunque esta postura parezca volver al añejo problema que mantuvo en vilo la reflexión de los griegos, fuera en la filosofía o en la tragedia, sobre aquello de lo que somos responsables y aquello de lo que no, sobre si somos libres o nuestro destino está en manos de la fortuna. En este asunto no sólo no hemos ido demasiado lejos respecto del punto en el que dejó la reflexión el pensamiento griego y la teología de la Edad Media, que debatieron con seriedad sobre el problema, sino que la modernidad antropocéntrica, con sus sueños de una razón ilustrada autónoma expulsó de la reflexión sobre la libertad individual el mundo de los condicionamientos, del destino y de la predestinación, ahogando al yo en una borrachera de libertad, sumiéndolo en la bruma de la soberbia creencia de que es

absolutamente libre, amo y señor de todo lo que decida determinar que suceda, casi con el puro poder de su pensamiento, mientras al mismo tiempo vive y siente en su carne, con una agudeza no experimentada hasta ahora, el aguijón de la impotencia sobre casi todas las cosas.

Mucho más que en otras épocas, sin embargo, tenemos datos, evidencia abrumadora, de que nuestro presente es, no el resultado de nuestras acciones libres y soberanas sobre el mundo, sino el resultado de un destino relativamente fácil de reconocer, del cual no podremos escapar ni nosotros ni nuestros hijos, de un destino previo, trazado con anterioridad siquiera a la posibilidad de su reconocimiento, de un predestino. El sufrimiento en el cuerpo propio provocado por el aguijón de la dependencia, de la predestinación, es inversamente proporcional a los sueños y alucinaciones sobre la libertad infinita del individuo, alimentado por la ingenuidad de la razón social moderna. Y no ayuda a la clarificación del problema regodearnos en las abstracciones de tesis sobre la libertad individual, sino que tenemos que volver a lo originario, a lo más profundamente humano, a eso en lo que los antiguos sí supieron mantenerse, a la paradoja de que al mismo tiempo nos sentimos libres y predestinados, a la contradicción de sentirnos al mismo tiempo dueños y esclavos de las acciones, responsables de la acción y víctimas de ella. No se trata de volver a lo antiguo sino de volver a lo originario, a eso que nos duele bajo el maquillaje de la libertad: al reconocimiento de que somos libres pero estamos condenados, de que podemos iniciar algunas cosas pero sólo bajo las posibilidades que nos ofrecieron quienes nos precedieron, al reconocimiento de que somos libres, pero muy ligeramente. La plástica de los múltiples mitos sobre los orígenes, con sus tópicos del trastocamiento de un orden original –la caída–, horizonte de comprensión del mundo de muchas culturas, da testimonio de estas contradicciones en su forma inmemorial, como aquello que sucede en todo tiempo, sea pasado, presente o futuro: las acciones de unos cuantos tienen, a largo plazo, consecuencias para todos, irremediablemente. Esos mitos, en sus formas clásicas antiguas y en sus formas contemporáneas más urbanas, son ya los primarios intentos por encontrarle cuadratura a las paradojas y contradicciones del estado de violencia que padecemos y del cual no nos sentimos ni origen

inmediato en sentido activo, ni merecedores de todo el peso de su ley, pero tampoco inocentes y del todo exculpados. Si bien somos responsables y hasta culpables, no lo somos del todo; si bien somos inocentes, tampoco somos del todo inmaculados. Estos mitos tienen también, sin embargo, el inconveniente de nivelar las diferencias, de darle un cosmos al caos, a pesar de que esas diferencias se muestren como irreductibles a sus abstracciones, aunque sean mitológicas. Dado que estos mitos hablan de lo sucedido en tiempos inmemoriales, es decir, en tiempos sobre los que no se tiene memoria –en tiempos en los cuales no había memoria–, se refieren también a nuestro tiempo, el tiempo más inmemorial.

El abismo entre responsabilidad y violencia se ajustó correctamente en el iluminismo ilustrado del siglo xviii francés con el ingenuo recurso al hombre como individuo y una razón según la cual éste era finalmente mayor de edad, y podía hacerse cargo de sus acciones, responder por ellas desde su inicio hasta su final en la densidad de su profundidad. Así que la imagen mitológica y legendaria de un curso de acción que en unos casos nos hace culpables y en otros casos inocentes, sin haber tenido nada que ver con los acontecimientos originarios de tal inocencia o culpabilidad, parecían explicaciones para menores de edad, y por lo tanto fantasiosas y cortas de miras. Para su propio consuelo inventaron otro mito, el mito de una razón iluminada e ilustrada, de la razón mayor de edad, dueña de sí misma. Éste sí un mito corto de miras, además de enceguecedor por lo poco productivo para la lectura e interpretación de la violencia y el mal en el mundo. H. Arendt liberó –en exceso– la acción del individuo por el lado de sus consecuencias; pero contribuyó a anudarla por el lado de sus inicios al concederle demasiado a la iniciativa individual en la que tiene su origen. Pero no tenemos por qué tener pudor en sostener que si no tenemos poder y señorío sobre lo que ha salido de nuestras manos y sobre el curso que las cosas siguen cuando van alejándose de nosotros, tampoco tenemos el poder y el dominio sobre el principio de las acciones sino que somos nosotros los que nos encontramos en el curso de unas acciones a las que hemos venido a parar predestinadamente. La idea de la predestinación no es una ocurrencia ingenua de San Agustín, venida de la observación de la vida eterna; es

una idea venida de la observación y de la reflexión sobre la vida terrena e histórica, en un mundo como el romano del siglo v, que en este aspecto conserva el azoro griego y hebreo sobre la suerte contradictoria de los justos y los malvados en esta tierra y en este mundo, no en otro. La necedad de la mayoría reviste de un halo de iluminación sobrenatural al que levanta la vista un poco más arriba del punto en el que los esclavos tienen la mira, y le dan casi valor oracular a aquellas palabras que simplemente enunciaban la cercanía de una aplanadora histórica, ya imposible de detener, y a la que el estado de esclavitud no hace más que servirle de combustible. A un mundo de esclavos le hace más daño alimentar ideas equivocadas sobre la libertad que someter a crítica su propia esclavitud. La paradoja extrema de nuestro siglo es la esclavitud recubierta y disfrazada de libertad: nunca hubo tantos esclavos sintiéndose tan libres, nunca hubo tantos esclavos amantes de una esclavitud a la que se le rinde culto como si fuera la diosa libertad. Bajo el manto dorado de las libertades individuales ganadas por los estados modernos se esconde el ídolo de la esclavitud al que los mayores le rendimos culto al precio de nuestras vidas, con el fin de que las generaciones venideras sigan hincadas y postradas frente al dios verdadero en la pureza de sus conciencias sometidas. Sin el miedo y la vergüenza que nos ha legado la herencia que tiene explicaciones para todo, digamos –sin necesidad de ser cínicos– que estamos atrapados entre la sensación de ser libres y la sensación de no serlo, entre la sensación de ser responsables y de no serlo, entre la sensación de ser más o menos buenos y de ser malos. Nos exculpa de ese miedo y de esa vergüenza el hecho de que esa sensación de contradicción y de paradoja es originaria, mientras que tener miedo de no ser tan libres y avergonzarnos de nuestra falta de señorío sobre el mundo los aprendemos después, en virtud de que ha sido la manera de solucionar el problema para la gente ilustrada de nuestro tiempo. El miedo y la vergüenza son originarios; pero no es originario tener miedo y avergonzarse de lo originario. Esto sólo se aprende bajo el manto del olvido que oculta con buenos modales la efervescencia de lo humano.

La responsabilidad deviene violencia, es decir, uso excesivo de la fuerza contra la voluntad de los demás, presentes y futuros. Y aunque

responsabilidad y violencia exceden el tiempo de una vida humana, no es difícil, con un poco de esfuerzo, alcanzar a percibir las anchísimas ondas de los movimientos históricos conformadas por olas que se continúan de manera natural con hondonadas en las que somos llevados, unas veces en el movimiento lento, largo y perezoso que todavía se encamina pesadamente hacia la cúspide, otras veces en la caída que se precipita y nos arrastra sobre la inmensa pesadez del océano de la historia; y la mayoría de las veces, sin embargo, en el letargo de la normalidad, en esa sensación reconocida por cualquiera de que no pasa nada, de que las cosas siguen igual que siempre. En ese movimiento ondulante de los infinitos pasajes de la historia somos presa de múltiples entrecruzamientos entre hechos y consecuencias de actos violentos, originados en una responsabilidad más o menos lejana, tanto viciosa como virtuosa. Algunos entrecruzamientos parecen venidos de muy lejos, y respecto de ellos nos conservamos más bien de forma pasiva, mientras que de otros cuyo origen nos es mucho más cercano podemos reclamar en su dinámica un cierto carácter de actividad e iniciativa.

Acciones con buenas intenciones iniciales devienen al paso de los siglos en hechos malignos, en estados de maldad que se instalan bajo el peso y la loza de la normalidad, de la sana educación, incluso de lo éticamente bueno, lo legalmente justo y lo políticamente correcto. Sirva como muestra un solo botón: la inmensa esperanza (originalmente burguesa) de finales del siglo xix y principios del xx sobre lo maravilloso que sería que toda familia (burguesa) tuviese un vehículo de combustión interna estaba preñada en esa misma intensidad con la ingenuidad respecto de un abanico de consecuencias fatales, tales como la contaminación ambiental, que aquellas esperanzas hoy cumplidas no imaginaron ni remotamente. Los sueños cumplidos de un sector de la sociedad de hace un siglo tienen a sus descendientes y a todos los demás sectores actuales de la sociedad atrapados en una serie de males que no son menores. ¡Aquellos visionarios y soñadores tienen que responder de la maldad de la consecuencia de sus actos, aunque sus intenciones fueran buenas, nobles y loables; y da lo mismo si ya están muertos, de cualquier manera son responsables, de cualquier manera tienen que

responder, tienen que decir algo en su propia defensa que les justifique! Las generaciones herederas de esos sueños y de sus visiones ponen sus palabras al servicio de esta defensa, en un ejercicio de continuidad y ruptura, de reconciliación, aceptación y rechazo. Porque nadie, ni aun estando muerto, puede elegir no responder, nadie tiene entre sus prerrogativas no ser responsable de los demás; y, en esta lógica, nadie está al amparo de la violencia.

Sobre este estado de cosas, al que nos iremos acercando mediante varios rodeos e intentos, versa nuestra meditación.

## El problema y el misterio

Aunque la etimología del verbo *responder*, y las palabras derivadas o compuestas de la raíz protoeuropea *spend* (ofrecer), refiera a acciones realizadas por un sujeto ya constituido como tal, como un alguien –sea individual o colectivo–, nada obsta para remontar la naturaleza de la respuesta y la responsabilidad a un plano metafísico y por tanto no derivado, a un plano fundamental en el que la responsabilidad y la respuesta desbordan a cada sujeto tanto por su principio, su nacimiento, como por su final, es decir, por su muerte o desaparición, a un plano en el que más que ser alguien que responde somos una respuesta en un estado de cosas; a un plano, en fin, en el que responsabilidad y estado de cosas se identifican por vía de la unidad y rebasan al sujeto. El principio y el final de cada uno, del hombre individual que nace y muere, queda mucho más acá –en el interior– de los bordes inmemoriales, de los cuasi inmemoriales, y aún de aquellos de los que tenemos memoria, del amplio manto entretejido de responsabilidad y violencia que nos cubre; lo que significa que los bordes del individuo no se corresponden con los de la violencia a la que sus acciones responden o de la que dichas acciones son causa inmediata. Hemos venido a este mundo bajo un cielo de responsabilidad y violencia que nos sobrepasa, tanto por el lado de nuestra incorporación a él en el nacimiento como por el lado de nuestra salida en la muerte. El individuo violento, el asesino a sueldo, el traficante de drogas, el sicario, el terrorista, el político corrupto, etc.,

es sólo parte y momento de una ola y su hondonada que vienen de muy lejos, de una dinámica de la cual ese individuo es sólo la consecuencia más visible, burda y grotesca. De manera que un Estado de derecho que trata la relación entre responsabilidad y violencia desde la perspectiva del individuo, y cuando más como asociación de individuos para delinquir, se agota en acciones punitivas que no hacen más que amparar y azuzar la violencia, ahora más encarnizada y sofisticada, bajo el signo de la ley. Encarcelar a los delincuentes es el rito supremo que cierra y consagra el círculo miope del tratamiento individualista de la violencia: en él queda la mera fuerza en inmejorable situación para su reafirmación en las formas más ominosas; y no sólo ni en primer lugar para el encarcelado sino sobre todo para el imaginario social que cuenta con ese rito de consagración, sumando al fracaso individual del crimen el fracaso social y político de la cárcel. Una cárcel de máxima seguridad seguirá siendo el fracaso superlativo de todo Estado de derecho, monumento a la estulticia de visiones cortas y políticamente idiotas, más allá de la remembranza etimológica de esta última palabra. La pena de muerte es aún una vuelta de tuerca a este fracaso superlativo. El encarcelamiento de inocentes, no sólo por errores administrativos y burocracias inoperantes, sino también y sobre todo por dispositivos ideológicos, por tanto deliberados, de poder y autoritarismo, lleva la consagración ritual de esta acción hasta la diabólica institucionalización de la maldad devenida práctica normal y ordinaria.

Un tratamiento sólo legal del binomio responsabilidad-violencia es insuficiente y queda muy corto para que el gobierno de un pueblo genere las condiciones sociales que garanticen la justicia y la paz que dé posibilidades a los ciudadanos de ocuparse del cuidado de su alma, según la vieja idea de Aristóteles en relación con la filosofía práctica; como queda corto también el camino de una moral del deber que encuentra su fundamento en el *a priori* de la razón, porque ésta, aun sabiendo lo que debe hacer, se encuentra en la disyuntiva irrebasable de seguir esa dirección o la contraria. De modo que el imperativo racional sigue siendo un imperativo teorético que no conecta con los dilemas compactos y abigarrados que la vida práctica debe resolver de manera intuitiva a

cada paso, sin contar con la posibilidad de que esa densidad y abigarramiento de los dilemas esperen la luz que les vendría del imperativo categórico. Ese *a priori*, sea legal o sea moral, ha llevado a miles a la muerte, sea de forma directa o indirecta, por la intolerancia y necedad de delincuentes poderosos, pueblos o individuos, que se sienten detentadores de responsabilidades trascendentes en la historia, enviados por el Dios verdadero. Es preciso, pues, intentar llevar la reflexión sobre la relación entre responsabilidad y violencia más allá del plano jurídico, inclusive del plano ético, más allá del plano individual: hasta sus mismas raíces metafísicas.

Si la responsabilidad se deja inscribir sobre todo en el ámbito de las acciones humanas, la violencia en todas sus formas está relacionada directamente con la fuerza que tienen las cosas, también por lo tanto esa cosa que es la realidad humana. La relación entre responsabilidad y violencia encuentra su término de mediación, es decir, el punto donde una deviene la otra, en la realidad de la fuerza en tanto que ésta es el ejercerse de una realidad sobre otra de manera inexorable. La estructura de la fuerza comprende, en primer lugar y en su plano más visible y exterior, el nivel de esas acciones desmedidas, grotescas, burdas y criminales que apretujan las planas *ad hoc* de los periódicos del mundo; en segundo lugar, el nivel de aquellas acciones política, ética y jurídicamente tenidas como correctas, propias del Estado de derecho; hasta, en tercer lugar, el nivel de aquella fuerza que es una con el hecho de no poder no responder, una con la fuerza y raíz de toda violencia, exceso del ejercerse de una cosa sobre otra. Una vez echadas a andar las cosas –heterogéneas de suyo– se ha generado la fuerza, es decir, el ejercerse unas sobre otras y la necesidad inexorable de que las menores cedan el paso a las mayores, muy a pesar de todas. En principio no hay gran diferencia entre la fuerza devenida violencia de todas las cosas reales y la realidad humana; pero está claro que ésta tiene unas estructuras constitutivas y constitucionales –según la antropología de Xavier Zubiri– como son su inteligencia sentiente, su sentimiento afectante y su voluntad tendente que hacen de esa realidad, la humana, una realidad propia, del todo diferente a las otras realidades y que en ella la fuerza y la violencia pasan a un plano

en el que los problemas se multiplican casi al infinito. ¿Cuáles son esos problemas que trae consigo el ejercerse unas cosas sobre otras en el caso de los seres humanos?

El vocablo violencia conserva en su raíz el *vis* –indoeuropeo *wei*: fuerza vital– que denota *dynamis*, movimiento, fuerza física y poder, por lo tanto también, y no en último lugar, agresión, imposición, maltrato, daño. Y dado que esa fuerza no es sustantiva sino que siempre es la fuerza de algo o de alguien, el responsable, el que responde, nunca llega tarde ni se le añade a la fuerza desde el exterior y con posterioridad, sino que conforma con ella una unidad estructural. Pero una unidad, sin embargo, no de mera equivalencia, como si los bordes del que no puede no responder y la fuerza que le impele a hacerlo se equivalieran –*equus*: igual–, empezaran y terminaran juntos, como si el responsable y aquello por lo que responde tuvieran exactamente los mismos puntos de frontera, se empalmaran cuantitativamente, sin rebasarse uno al otro; como si fueran iguales. Tampoco se trata de una unidad de identidad –*idem*–, como si el que tiene que responder y aquello por lo que debe responder fueran idénticos y lo mismo. No; nunca son idénticos el sujeto y aquello de lo que se es responsable, porque aquello de lo que se es responsable, aquello a lo que se debe responder, rebasa infinitamente a todo sujeto, así se trate de la acción más pequeña o de sus consecuencias más nimias. En la distancia infinita que se abre entre el sujeto y aquello de lo que se es responsable anida esa experiencia humana de saberse hallado siempre en falta, de ser deudor y originalmente culpable: por más responsable que sea, sabe que algo ha hecho o dicho mal y que algo, pudiendo hacerlo, no lo hizo. Aunque uno se pueda escudar en que es responsable de lo que dice y hace, pero no de lo que los demás entiendan, queda la conciencia de que una ligera modificación en lo dicho y en la manera de hacer quizá hubiera evitado las catástrofes que ahora son irreversibles. De ahí que en lo más profundo del ser uno espera que en cualquier momento truene la voz que pide cuentas por el lugar en el que sus acciones han colocado a su hermano; y que cuando eso suceda no le servirá ni hacerse el desentendido, ni tampoco la infantil excusa de que no es su guardián: porque sabía desde el principio, desde que le

fue dada la vida en esta tierra precisamente bajo esa condición, que no podía no responder.

Si no es de equivalencia ni de identidad, ¿de qué unidad se trata entre el que no puede no responder y aquello por lo que tiene que responder? Se trata de lo que llamaremos una unidad de responsabilidad, es decir, una unidad en la que el que no puede no responder, sea individuo o comunidad, viene a tomar sobre sus espaldas, por algún trecho más o menos largo del camino de la historia, del espacio-tiempo de este mundo, la *vis* –la mera fuerza– que ha de devenir indefectiblemente violencia. El recién llegado a este mundo –en su fragilidad– llega con mucha fuerza, no porque él la tenga sino porque la fuerza lo tiene a él, y lo ha traído hasta aquí. En este punto, que consiste en hallarse de pronto en medio de un mundo que uno no hizo sino que lo hizo a uno, del cual no es por tanto responsable, pero del cual a partir de ahora ha de responder, es en el que el problema de las relaciones entre responsabilidad, fuerza y violencia se trueca en el misterio del mal, porque no poder no responder, devenido violencia, instaura el misterio del mal en el mundo. ¿Cómo sucede esto? De cualquier manera posible. No queríamos hacer ningún daño, de hecho no lo hicimos en el corto y mediano plazo, ese que abarca el tiempo y la historia de una vida individual; pero nuestras acciones se han convertido en el origen de gran parte de la maldad que guarda el estado actual de las cosas. Esa maldad no vino de afuera de nuestras acciones, y tampoco vino de acciones intrínsecamente malas, sino que incoada venía en la misma fuerza de las acciones buenas y de sus buenas intenciones, de las que nos trajeron hasta el punto en el que ahora nos hallamos. Dicho de manera simple y llana, y sin tener que recurrir ni a los dioses ni a otros mundos: acciones buenas devienen en uno de sus cursos en acciones y estados de cosas malos, y en otro de sus cursos en estados de cosas buenos; y múltiples estados coexisten empalmada y ordinariamente sin distinguirse. Es el misterio, ya no de lo bueno y lo malo, sino de la acción humana en toda su densidad y espesor, para lo que no alcanza la mirada presurosa, la que busca la claridad de la explicación inmediata que le aporte una solución, sino que se da sólo en una larga y penosa meditación. Pero el misterio ofrece algo de sí, de

manera más lacerante y punzante, en aquellas acciones deliberadamente violentas, orquestadas por la fuerza que precisamente debiera contener y encauzar correctamente el no poder no responder de todos; o por la fuerza de grupos que hacen del no poder no responder el estandarte para sembrar la muerte en aras –¡otra vez la paradoja!– de una vida mejor. La perspectiva que hace de responsabilidad, fuerza y violencia –primera para nosotros– un problema, tiene como fundamento una perspectiva –la primera en sí– de que responsabilidad, fuerza y violencia son en realidad un misterio humano.

En la vuelta del espíritu al misterio, en la posibilidad de este "arrobados por lo misterioso", en la posibilidad de que el individuo ceda a la sed que el espíritu tiene por lo que le rebasa, sin la angustia y la preocupación por controlarlo, habita la condición para que algunas cosas tenidas como problemas encuentren el curso que las lleve de vuelta al hogar que les corresponde, pues la vida de un espíritu que se deja enfrentar al misterio entra en el mundo en el que se aligera de ese prurito que pretende resolver las cosas con los golpes de los argumentos y las mejores soluciones técnicas. Sacar las cosas del misterio, robarlas, como hizo Prometeo con el fuego, arrancárselas para convertirlas en problemas a solucionar mediante análisis, síntesis, inducciones, deducciones, etc., y no tener aún la clarividencia para caer en la cuenta de que por más que extendamos sobre la mesa del laboratorio, científico o político, todas las partes de la realidad no habremos dado aún con aquello que es su esencia, es sintomático de un espíritu errático, cada vez más alejado y perdido entre la cuantificación, que no sólo no soluciona los problemas sino que los agudiza por callejones sin salida y se encuentra perdido y desorientado entre ellos, con desatinos que se multiplican de manera superlativa. La violencia no es sólo un problema a resolver sino que, junto a la responsabilidad y la fuerza, es el misterio humano sobre el que el espíritu ha de volver a meditar y habitar, dado que los esfuerzos por explicar y atacar el problema se suman a los fracasos acumulados a lo largo de la historia, y alimentan el problema con dimensiones antes desconocidas. Las cosas misteriosas tomaron el rumbo de quedar rebajadas a meros problemas por resolver cuando la *scientia* en lugar

de llevar a la mística llevó a la técnica; cuando el amor desinteresado al conocimiento tornó capacitación técnica para el trabajo al servicio del progreso y, sobre todo, cuando se asumió como verdad inconcusa –y se la impuso como dogma de toda educación– que la mística y la técnica eran irreconciliables. El mundo se convirtió en un escenario ridícula y dramáticamente irrisorio: ejércitos de expertos haciendo *clic* en cualquier cantidad de ligas, peritos en el manejo de infinidad de datos, resolviendo problemas de todos los niveles, después de haber invertido años en su domesticación, al altísimo precio de la vida de sus padres y la propia. Hasta las confesiones de fe convertidas en religiones entregaron el tesoro de sus misterios a una razón que los rebajó a meros problemas teológicos. El misterio encontró refugio, sin embargo, en el desgajamiento que exigió a las artes bellas respecto de las artes mecánicas.

Si la razón quiere encontrar solución a problemas tales como la violencia, ha de dejar que el espíritu sea capaz de soportar el misterio, es decir, ha de aprender a vivir con lo que se puede resolver y con lo que se ha de soportar no porque sea irresoluble –que sí lo es– sino porque rebasa toda posibilidad humana. El mal de los males –ese en el que la violencia llega incluso a perder el ímpetu del movimiento, y por eso es aún más violenta– queda estructuralmente conformado e institucionalizado en las promesas hechas por los aspirantes a gobernar un pueblo que anuncian a los cuatro vientos la solución definitiva de problemas que en realidad son misterios. Es la profunda ilusión por el misterio la que arrastra filas de votantes cegados por el espejismo absurdo de que se cumplirá finalmente lo que tenemos sabido que es imposible de cumplir; y esa profundidad es la que irremediablemente quedará por enésima ocasión defraudada al ser tratados los asuntos comunes como simples y meros problemas.

No caeremos en la ingenuidad de creer que la solución a los problemas de violencia que nos muerden en cada recoveco de la historia es simplemente pasarlos del lado de los misterios. Hacer tal cosa sería precisamente no entender nada. De lo que se trata es de dejar que los que son problemas lo sean y alcancen sólo su justa dimensión, sin minimizarlos ni maximizarlos, para que el misterio sea también misterio y per-

mita que aflore del problema su verdadera proporción. El problema precisa soluciones, mientras que el misterio busca espíritus que lo soporten en la meditación, en el aletargamiento de una vida en la que parece que no pasa nada porque acontece el misterio como misterio, y la plegaria va corriéndose hacia la oración que se abandona en el todo de lo que es absoluto. A esta generación le sobran los problemas porque le falta la vida interior que se abre al agobio liberador del misterio, le falta el esfuerzo por el cultivo desinteresado del espíritu que viene en la meditación y que trae sobre sí la paz interior de la aceptación de lo que no se puede cambiar y no debe ser cambiado. Pero la vida interior no se alimenta con lecturas superfluas de autoayuda, con programas de televisión que llenan el tiempo de frivolidad y superficialidad, ni con especialización técnica para el trabajo, ni tampoco con el deseo desmedido de una vida que fuera toda ella fin de semana para olvidarse de los problemas. Estas prácticas más bien hinchan las profundas raíces del frondoso árbol que un día se torna violencia desmedida ante la imposibilidad de no poder no responder frente al misterio que envuelve todas las cosas.

Las esperanzas se nos cierran y nos vemos caminando irremediablemente hacia la catástrofe, a la que atizamos con el combustible de soluciones técnicas que son capaces de paliar los males por algún tiempo, porque frente a los problemas lo que valen son las soluciones, no las esperanzas. Éstas están reservadas para el misterio; y dado que los misterios han huido, entonces somos un pueblo desesperanzado y por tanto violento, convencido de manera miope y equivocada de que las soluciones a los problemas deben venir por la fuerza organizada de la manera criminal que sale de las balas, sea esa fuerza –y sus balas– legal o no. Una ciudad poblada de policías, armados y entrenados para estar en un lejano campo de batalla y no en la plaza pública, escenario permanente de una tensa violencia, salida de múltiples amenazas cumplidas, ejemplifica como nada los esfuerzos institucionales por mantener alejado todo atisbo de misterio y por exhibir y arrastrar por las calles el cadáver de la derrota que significa entender la violencia como un problema. Sin las condiciones para que el misterio habite el corazón del espíritu sin duda crecerán los problemas, y los peores escenarios de violencia están por

aparecer. Pero nos queda la esperanza: porque si bien los problemas dependen de nosotros, por suerte los misterios se pertenecen a sí mismos. La unidad de responsabilidad es esa que se da en la experiencia de saber que se haga lo que se haga –lo mismo que el decidir no hacer nada– se está siendo responsable, se está respondiendo a demandas que nos vienen desde tiempos y lugares lejanos, inmemoriales; que cuando respondemos no hacemos más que recoger por imperiosa necesidad la voz que nos llama de un más allá respecto de nuestro presente, en el que esa voz y su respuesta se vuelven a condensar como si fuera la primera vez que vienen a ser articuladas. No responder, o responder mal –que es lo que sucede muchas de las veces–, es también responder, es también ser responsable.

Es ésta la evidencia que nos faltaba sobre la tesis de que nos encontramos imposibilitados para no poder no responder, condición de toda existencia humana. Si esto es así, ser responsable no cae dentro del ámbito de las acciones que pertenecen a la voluntad sino que estamos predestinados a responder, es nuestro destino responder; más bien es la voluntad de hacer esto o aquello lo que cae dentro de ese ámbito arcaico que es la responsabilidad y no al revés. Y no caeremos en otra ingenuidad: la de creer que la predestinación tiene que ver sólo con la mera posibilidad formal de responder, y que en la libertad de su conciencia el individuo puede escoger, con pleno conocimiento, los contenidos con los que ha de llenar la mera posibilidad, y que entre el estímulo y la respuesta se abre el profundo mundo de la libertad. Si bien hay un cierto margen, incluso los contenidos nos vienen dados por la época, por las circunstancias históricas y sociales, por el contexto en el que nos ha tocado vivir. Los habitantes de las zonas más violentas de México, especialmente los niños y las niñas, llevarán sobre sus cuerpos las huellas indelebles de las respuestas que tuvieron que dar y que penosamente pudieron articular para sobrevivir en tiempos de tales penurias. ¿Quién se atrevería a decir, en su sano juicio, que cada uno de ellos –y cada uno de sus padres– es un individuo libre, racional, con una voluntad que puede elegir lo que le parezca mejor para seguir siendo individuo libre y racional, cuando se impone la fuerza aplanadora de aquella violencia a la que las acciones de los demás les han predestinado? ¿Quién se atrevería

a decir que entre el tener que responder y la respuesta que se dé hay un abismo que hace de ese "entre" el espacio de la libertad, fincada en una voluntad racional, como si el tener que responder, la respuesta y el "entre" fueran tres cosas constitucionalmente diferentes, que se relacionaran entre ellas de manera extrínseca y accidental? Pero si el tener que responder es el que abre las respuestas y las abre desde las posibilidades mismas que da el estado de violencia de las cosas, no debiera ser ninguna sorpresa que en tiempos de guerra entre cárteles de la droga –guerra alimentada en algunas esferas por ciertos círculos corruptos de gobierno– las acciones pacíficas emprendidas con buenas intenciones lleven aparejada su dosis de violencia, no pocas veces bajo el apremio de la urgencia, que junto con la caracterización de lo problemático, es otro de los males de nuestra época.

Las respuestas, descoyuntadas de su originario pertenecer al no poder no responder qué, además, les da su fundamento, son reducidas a problemas por resolver, problemas que además se los ha de resolver urgentemente, sin tiempo que perder; porque lo más importante parece estar aún por hacer, y no es precisamente eso que ha sido colocado bajo el signo de la frivolidad de las urgencias. "Resolvamos el problema de la violencia" –dice el gobierno–. "Pero hagámoslo rápido, sin que nos quite tanto tiempo; para ocuparnos inmediatamente de lo verdaderamente importante, de aquello a lo que venimos: la economía, el dinero, el comercio, los acuerdos políticos, la permanencia de nuestro partido, el cuidado de sus intereses, etc." "Resolver rápido lo urgente, tal como la violencia desatada por los cárteles de la droga –de la que no somos responsables porque ya estaba cuando nosotros llegamos–, es el precio que tenemos que pagar para dedicarnos a lo importante, a aquello para lo cual quisimos ser gobierno y tenemos un tiempo perentorio". Predestinados a tener que responder en un estado de violencia en el que es urgente y no importante acabar con ella, esos niños y esas niñas no sabrán más que ser ellos mismos combustión interna para ese motor de violencia que se autorrecrea interminablemente.

La comprensión cotidiana de la estructura ordinaria de la violencia brota de la estructura de la fuerza misma, mensurada en primer lugar

por lo desmedido de la violencia más grotesca, por la moral del deber y los aparatos legales en segundo lugar, y, en tercer lugar, por la metafísica de la *vis* en la que ésta es una con la responsabilidad, con esa imposibilidad de no poder no responder. Dado que la violencia tiene la estructura del tener que responder en tanto responder, no se trata, pues, de un proceso en el que determinadas etapas puedan ser dejadas atrás de manera definitiva como momentos ya superados de la historia, sino que los tres momentos que estructuran la violencia la mensuran en su totalidad de modos diferentes en el sentido de que en cada uno de ellos queda dimensionado también los otros dos en el presente, pues al final la violencia que más nos importa no es aquella cuyas consecuencias ya no nos alcanzan tan directamente. La violencia más bárbara no es cosa del pasado, de pueblos sin cultura, atrasados, sino que esa violencia está entreverada con la violencia políticamente correcta que la moral y la ley toleran, permiten y azuzan en un Estado de derecho, estado que no por aspirar a vivir bajo la luz y el yugo de la ley mantiene la violencia dentro de los límites que ella le marca sino que, por el contrario, sucede no pocas veces que las leyes y la moral generan, cultivan, alimentan, permiten y justifican actos violentos de tal magnitud que serían imposibles sin ese aparato legal y moral que está en su origen. Los actos más atroces, la violencia más encarnizada, los actos más brutales y bárbaros han acontecido al amparo de la legalidad y la moralidad, sea porque promueven esos actos o porque –¡oh paradoja!– los combaten. Ambos modos de la violencia, tanto la bárbara e incorrecta como la legal, moral y correcta tienen su origen en ese no poder no responder en el que violencia y responsabilidad son exactamente lo mismo.

## Responsabilidad metafísica

No hay respuesta sin fuerza, no hay fuerza que no sea una respuesta; o lo que es igual: no hay responsabilidad sin violencia. No hay fuerza o violencia que no sea ya una respuesta. Esta estructura constitutiva entre responsabilidad y violencia, entre respuesta y fuerza, es lo que da qué

pensar para ir a la raíz en la comprensión de las acciones humanas. ¿Qué significa que tenemos que responder por los demás? ¿Qué implica que tener que responder por los demás nos hace violentos? ¿Y cuál es el estado de cosas que se genera de esas respuestas, de esa responsabilidad? La modernidad racionalista, que ha creado sobre el ser humano la ficción de un sujeto individual, consciente y dueño de sus actos, autónomo, libre para ir y venir sin ataduras en todas direcciones, tiene la prejuiciosa creencia de que responder es primariamente un acto de la voluntad individual, por tanto, en el fondo, un acto de la razón práctica al que se llega por un proceso lógicamente consecuente. Que se responde porque se sabe qué responder y, sobre todo, porque se quiere responder. Pero, con ser mínimamente cierto, porque efectivamente sucede algunas veces y en algunas circunstancias más o menos controladas, ésta es una verdad insuficiente para explicar la complejidad de la violencia y del estado que guarda entre nosotros. El ser humano no es en primer lugar ni solamente un sujeto y un individuo, ni responder es siempre un acto de la voluntad libre, racionalmente bien fundada. ¿Cómo se le puede llamar a esa realidad, la humana, que como humanidad está encadenada horizontal y verticalmente con todas las cosas, cuyas respuestas y responsabilidades están predestinadas por ser el punto de cruce entre la línea horizontal y la vertical de tal manera que la libertad individual es más una ficción que una realidad? Como le llamemos, el hecho es el mismo: ni somos sólo y en primer lugar individuos, ni somos absolutamente libres.

Tener que responder por los demás no es un imperativo de ningún tipo, a pesar de que la enunciación lo haga parecer tal. En todo caso, es un imperativo metafísico, es una exigencia aparejada de punta a punta con todo modo de realidad, no sólo el humano en sentido estricto, porque responder por los demás, por las demás cosas, sean humanas o no, dar cuenta en definitiva de lo demás, lo hace toda cosa de este mundo en tanto que como tal si bien es absoluta, es decir, está suelta de todo lo demás, es también al mismo tiempo una cosa de un estado de cosas en el que la profundidad de su ser no se agota en meras relaciones extrínsecas, del tipo de las que la física describe como movimientos.

En la expresión "tenemos que responder por los demás" hay que cargar la tinta en la responsabilidad, en la respuesta; no en el "tener que". Porque no se trata de un imperativo. Constitutivamente respondemos por los demás sin que nada ni nadie nos lo solicite y nos obligue; o para decirlo con mayor precisión: antes de que alguien o algo nos ligue a ello desde fuera, al modo como lo hace cualquier norma, sea tradicional o positiva. Tenemos lista la respuesta que hay que dar –por si duda o no sabe– cuando el otro es solicitado. El "tener que" es derivado de la responsabilidad: "tenemos que" porque constitutivamente somos responsables, de hecho respondemos. No al revés. De hecho nos hacemos cargo de la realidad en la que ya estamos instalados con una radicalidad y una originalidad que en este hacernos cargo de esa realidad se va constituyendo al mismo tiempo la realidad que nosotros mismos somos. Por eso es que la responsabilidad no se añade a lo que ya somos sino que, por el contrario, lo que somos se va realizando: realizarse es responsabilizarse, ir haciéndose suyo en el mismo movimiento de la realización; realizarse es responder. Ese imperativo metafísico, por sus intrínsecas cualidades, no viene de afuera del que debe responder, ni de arriba, como imposición; ni de adentro, del *a priori* de su propia interioridad. Ese imperativo metafísico no viene de ninguna parte sino que su origen es el ser uno de cada cual con el estado de cosas, anterior al ser uno del individuo como sujeto moral o legalmente responsable. La búsqueda de fundamento *a priori* y *a posteriori* yerra en su concepto de fundamento; por esos sus soluciones se vuelven artificiales, ajenas a la carne del estado de cosas que guarda la historia, un estado que tiene su propia profundidad, independientemente de las relaciones en las que los hombres lo pongan.

Se responde, más que a una pregunta, a un estado de cosas que nos antecede y nos precede al mismo tiempo y, por ende, no a un estado de cosas que pende sin más de la comprensión que le otorga sentido a las cosas en el mundo; el estado de cosas que nos recibe en nuestra llegada a este mundo nos anticipa un lugar en el que, a partir de ahora, se cuenta con lo que hacemos y, en su proporción, pende de ello. Es que responder debe entenderse de varias maneras; y responder a una pregunta no es

ni la primera ni la fundamental forma que tiene la respuesta. Y aunque responder a una llamada –como bien dice Paul Ricoeur– es a todas luces anterior a responder a una pregunta, tampoco responder a una llamada es el modo fundamental de la respuesta. El modo fundamental de la respuesta es la responsabilidad en el estado de cosas con el que somos cooriginarios en algún sentido; y del que somos consecuencia y derivación en otro. Seamos cooriginarios con el estado de cosas que nos acoge o una simple derivación y consecuencia azarosa del mismo –para nuestro caso no hace ninguna diferencia–, igualmente somos responsables, igualmente no podemos no responder. Y no se trata de reminiscencias con el sabor existencialista del pretérito siglo xx, azorado, angustiado y nostálgico porque las finalidades antiguas de grandeza heroica, que son arrebatadas a los dioses por el iluminismo de la razón y entregadas al progreso de la inteligencia de los hombres, se revelaban en su fracaso como vueltas contra el propio siglo. Sólo un siglo azorado por expectativas tan altas, para las que ningún esfuerzo humano sería suficiente, es capaz de alcanzar tales alturas y tales bajezas, y echar mano del mito de Sísifo para hacerse una imagen de sí mismo. Pero –¡ay!– no existen esas grandes finalidades intrínsecas a la historia, exigentes en su caso de acciones heroicas, superiores a las fuerzas de cualquier mortal. Y la constatación de este hecho no es ninguna tragedia, como tampoco un callejón sin salida; ningún fracaso de la razón, ningún hecho descorazonador; sólo la constatación de que estamos tan desnudos como al principio. Lo que hay es la simple y llana realidad, descrita provisionalmente así: por un extremo, aún no llegábamos a este mundo y ya nos esperaban responsabilidades, ya había una red de brazos con expectativas variopintas que esperaba para recogernos, darnos lo que nos correspondía y moldearnos; por el otro, ya no estaremos en este mundo, pero las consecuencias de nuestras acciones serán parte aún del estado de cosas del que seguiremos siendo responsables por un largo trecho de tiempo, al menos mientras nuestro yo y la consecuencia de sus acciones se va difuminando y fundiendo en la amalgama de la totalidad presente que se llama pasado.

Una vida humana en sentido amplio no empieza con el nacimiento y termina con la muerte; no es suficiente, ni siquiera metodológicamente,

abrir un paréntesis al inicio de la vida del ente que soy cada vez yo, y cerrarlo cuando el resto pendiente encuentra en su muerte la clausura de lo que faltaba, para entender lo que es la historia de una vida humana; porque es una mera abstracción hacer del nacimiento un inicio meramente puntual, estricto, y reducir la muerte también a un final puntual de ese ente, pues ni el nacimiento ni la muerte son asuntos exclusivos de uno sino que normalmente ambos, de diferente modo, son asuntos de los demás: de un modo de los que nos hacen venir a este mundo sin nuestro consentimiento, y de otro modo de los que nos ven marchar sin su consentimiento. La vida del individuo es muy corta; en cambio las acciones de los demás que llevaron a su nacimiento, lo mismo que las consecuencias de sus acciones una vez que muere, se extienden por tiempo inmemorial, se engarzan en las generaciones que las transforman con los siglos en esa densidad histórica que se llama tradición. Sin vida individual humana no habría esa memoria devenida inmemorialidad condensada como tradición, esa no memoria sobre la memoria; pero sin la memoria y su negación –lo inmemorial– la vida humana no sería la vida que es: la imposibilidad de no responder por los demás, origen de toda fuerza, por tanto también de la violencia cuyo exceso es el misterio de la maldad que hay en el mundo, originada en acciones e intenciones buenas que terminan por generar estados de cosas malos y en acciones e intenciones malas que no pocas veces generan estados de cosas buenos.

## Referencias

Zubiri, Xavier, *Sobre la Esencia*. Madrid: Alianza-FXZ, 1985

___________, *Los Problemas Fundamentales de la Metafísica Occidental*. Madrid: Alianza-FXZ, 1995.

# ACERCA DE LOS AUTORES

## Mauricio Beuchot Puente

Doctor en filosofía por la Universidad Iberoamericana (Ciudad de México). Es investigador en el Instituto de Investigaciones Filológicas, de la UNAM, en donde fundó el Seminario de Hermenéutica. También es profesor en el posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras. Su propuesta filosófica es la Hermenéutica Analógica. Ha escrito libros y artículos sobre hermenéutica e historia de la filosofía. Miembro de la Academia Mexicana de la Lengua, de la Academia Mexicana de la Historia, de la Academia Mexicana de los Derechos Humanos y del Seminario de Cultura Mexicana. Es premio UNAM en Investigación en Humanidades. Pertenece al SNI en el nivel III.

## Francisco Castro Merrifield

Doctor en filosofía por la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México (2006). Cursó además la especialización "Hermenéutica, interpretación de las culturas" de la Universidad de Deusto, en Bilbao, España. Es profesor-investigador de tiempo completo en la Universidad Iberoamericana, institución en la que también se ha desempeñado como coordinador de la licenciatura y el posgrado en Filosofía. Ha sido profesor visitante en diversas universidades de México y, de manera destacada, en la DePaul University de Chicago Il. (EUA). Autor del libro *Habitar en la época técnica. Heidegger y su recepción contemporánea* y coordinador de textos como *Comunicación, tecnología y subjetividad*

y *Fantasía y ficción*, así como uno de los coordinadores del texto *Slavoj Zizek. Filosofía y crítica de la ideología,* y recientemente *El concepto de comunidad en las ciencias humanas y sociales contemporáneas,* entre otros. Sus líneas de investigación confluyen en los nexos entre la filosofía contemporánea, la filosofía de la comunicación y la filosofía del arte, particularmente en la relación entre formas de significación y la constitución de la subjetividad en la modernidad tardía. Es académico asociado en la cátedra "Cuerpo, diáspora y exclusión" y miembro del sni.

## Ramón Kuri Camacho

Especialista en filosofía medieval (Pedro Abelardo, Avicena, Duns Scoto y Francisco Suárez), pensamiento novohispano y en el diálogo Atenas-Jerusalén. Fundador del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Sinaloa. Ha sido profesor-investigador en el Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Zacatecas, en el Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y en el Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana. En 1998 recibe el Premio Nacional de Ensayo Raúl Rangel Frías en Filosofía de la Cultura Mexicana, por la investigación "El Barroco Jesuita Novohispano: la forja de un México posible", habiendo sido jurados el doctor Luis Villoro, el maestro Alejandro Rossi y el maestro Adolfo Castañón. El 17 de noviembre de 2016, Día Internacional de la Filosofía, recibe homenaje por parte de la Unidad Académica de Filosofía de la Universidad Autónoma de Zacatecas, como primer profesor y formador de las primeras generaciones de filosofía. El 10 de diciembre de 2016 el Fondo Cultural Zacatecas le otorga el Galardón Iberoamericano Veta de Plata, acreditándolo como Miembro Honorífico de dicha Institución. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Ha publicado 14 libros, entre ellos *El barroco jesuita novohispano: la forja de un México posible* (Universidad Veracruzana, 2008), *La mordedura de la Nada* (2012), *José Francisco Osorno, Líder insurgente en los Llanos de Apan y en el Departamento de Zacatlán* (buap, 2015).

## Pablo Lazo Briones

Se doctoró en filosofía por la Universidad de Deusto, Bilbao, bajo la dirección de Patxi Lanceros. Es autor de los libros: *Charles Taylor. Hermenéutica, ética y política* (Gedisa, 2016); *Crítica del multiculturalismo, resemantización de la multiculturalidad* (Plaza y Valdés, 2010); *La frágil frontera de las palabras. Ensayo sobre los débiles márgenes entre filosofía y literatura* (Siglo xxi Editores, 2006). Es co-compilador y coautor de los libros colectivos *Las encrucijadas de J.M. Coetzee. Miradas filosóficas de un creador literario* (Editorial Navarra, 2016), *Alain Badiou. Ética y política* (Paradiso Editores/uia, 2016) y *Slavoj Zizek. Filosofía y crítica de la ideología* (uia, 2012), entre otros. Tradujo de Robert Pippin *Nietzsche, la psicología y la filosofía primera* (Paradiso Editores/uia, 2015) y de Richard Bernstein *El giro pragmático* (Anthropos, 2014). Actualmente es director del Departamento de Filosofía en la Universidad Iberoamericana. Es miembro del sni.

## Mario Teodoro Ramírez

Doctor en filosofía por la unam. Miembro del sni III. Presidente de la Asociación Filosófica de México, A. C. (2012-2014), director del Instituto de Investigaciones Filosóficas Luis Villoro de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Morelia), donde ha sido profesor-investigador desde 1980. Algunos de sus libros son: *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*, México, fce, 2013; *Merleau-Ponty viviente*, Barcelona, Anthropos, 2012; *Humanismo para una nueva época*, México, Siglo xxi, 2011.

## Virgilio Ruiz Rodríguez

Doctor en filosofía (1989) por la Universidad Iberoamericana y doctor en derecho (2008) por la uned, de Madrid. Ha participado en varios congresos de filosofía y bioética, tanto nacionales como internaciona-

les. Entre sus obras escritas, las más destacadas se encuentran: *Ética y mundo actual* (UIA, 2016), *El aborto. Aspectos: jurídico, antropológico y ético* (2002); *Teoría de la ley penal* (Porrúa, 2011), *La tolerancia* (Porrúa 2005), *Filosofía del derecho* (IEEM-Ibero, 2012), *El derecho a la libertad de expresión e información en los sistemas europeo e interamericano. Atención especial en la garantía de rectificación comparada para el ciudadano español y el mexicano,* (UIA, 2011), *Ética y deontología jurídica* (Porrúa, 2015), *Democracia y derechos humanos en México. Situación actual*, (CDHEM, 2014), *Discriminación: negación de la persona* (Porrúa, 2016). También ha publicado unos 60 artículos en revistas tanto nacionales como internacionales. Ha cooperado con siete capítulos para otros tantos libros entre 2010 y 2016. Es catedrático titular de Filosofía del Derecho y de Ética y Deontología Jurídica. Sus estudios e investigación se orientan a diversos ámbitos del conocimiento: ética, derecho, filosofía política, filosofía del derecho y derechos humanos. Miembro del SNI desde 2006.

## Héctor Sevilla Godínez

Doctor en filosofía por la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México. Miembro del SNI, de la Asociación Filosófica de México, de la Asociación Transpersonal Iberoamericana y de la Sociedad Académica de Filosofía. Es profesor e investigador de la Universidad de Guadalajara. Sobresalen sus libros *Contemplar la Nada* (2012), *Pasión Filosófica* (2014), *Apología del Vacío* (2016), así como la coordinación de la obra colectiva *Analogías alternantes de la nada* (2015) y la novela filosófica *El vacío de Dios* (2014). Ha contribuido con sus estudios y publicaciones al ámbito de la ontología, la mística y la literatura, aportando las bases de un renovado nihilismo.

## José Alfonso Villa Sánchez

Doctor en filosofía por la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México. Profesor Investigador en el Instituto de Investigaciones Filosóficas "Luis Villoro" de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Morelia, México). Autor de *La actualidad de lo real en Zubiri. Crítica a Husserl y Heidegger* (Plaza y Valdés, 2014), *Filosofía, cultura y educación* (coord.) (Plaza y Valdés, 2016). Estudioso del pensamiento griego, de la fenomenología (Husserl, Heidegger, Zubiri) y la hermenéutica (Gadamer y Ricoeur). Autor de numerosos artículos en revistas internacionales sobre estos temas. Miembro del SNI y del Círculo Latinoamericano de Fenomenología.

*Homo Violentus. Aportes de la filosofía ante la violencia*, Héctor Sevilla Godínez (coordinador), publicado por Colofón, impreso en papel Cultural de 75 gr. se terminó de imprimir en septiembre de 2017 en los talleres de Eddel Graph S. A. de C. V., Peral núm. 16, col. Las Huertas, 10920, Ciudad de México. El tiraje consta de 1 000 ejemplares.

¿Cómo se efectúa la hermenéutica analógica en el panorama de la violencia? ¿Qué relación existe entre violencia y modernidad? ¿Hay un tipo de violencia necesaria? ¿De qué manera se vincula la metafísica y la violencia? ¿Cuál es el porqué de la violencia desde la filosofía moral? ¿De qué modo se asocia el mal estado del Estado con la violencia? ¿Cuál es la acción responsable ante la violencia? Tales son (y muchas más) las preguntas abordadas por los coautores de este libro: Mauricio Beuchot Puente, Francisco Castro Merrifield, Ramón Kuri Camacho, Pablo Lazo Briones, Mario Teodoro Ramírez, Virgilio Ruíz Rodríguez, Héctor Sevilla Godínez y Alfonso Villa Sánchez.

La situación actual de violencia en México ha sido el marco desde el cual cada uno de los filósofos de esta obra colectiva ofrece su voz y perspectiva ante el desgarrador grito que el país sostiene desde hace años. A lo largo de cada capítulo son abordadas las distintas implicaciones del concepto de violencia (el odio, la agresión, la destrucción, el autoritarismo, el conflicto o la fricción), realizando diversas interpretaciones de acuerdo a divergentes disciplinas filosóficas.

Ante un contexto nacional que alude a la saturación, al hartazgo y a la desesperanza, los textos presentados pretenden aportar un bosquejo de lo que la filosofía puede ofrecer como ámbito de reflexión y de riguroso análisis temático. Es deseable que el presente esfuerzo sirva como testimonio de nuestro tiempo, como denuncia de inconformidad ante el contexto imperante y como un sostenido manifiesto de nuestra esperanza.




